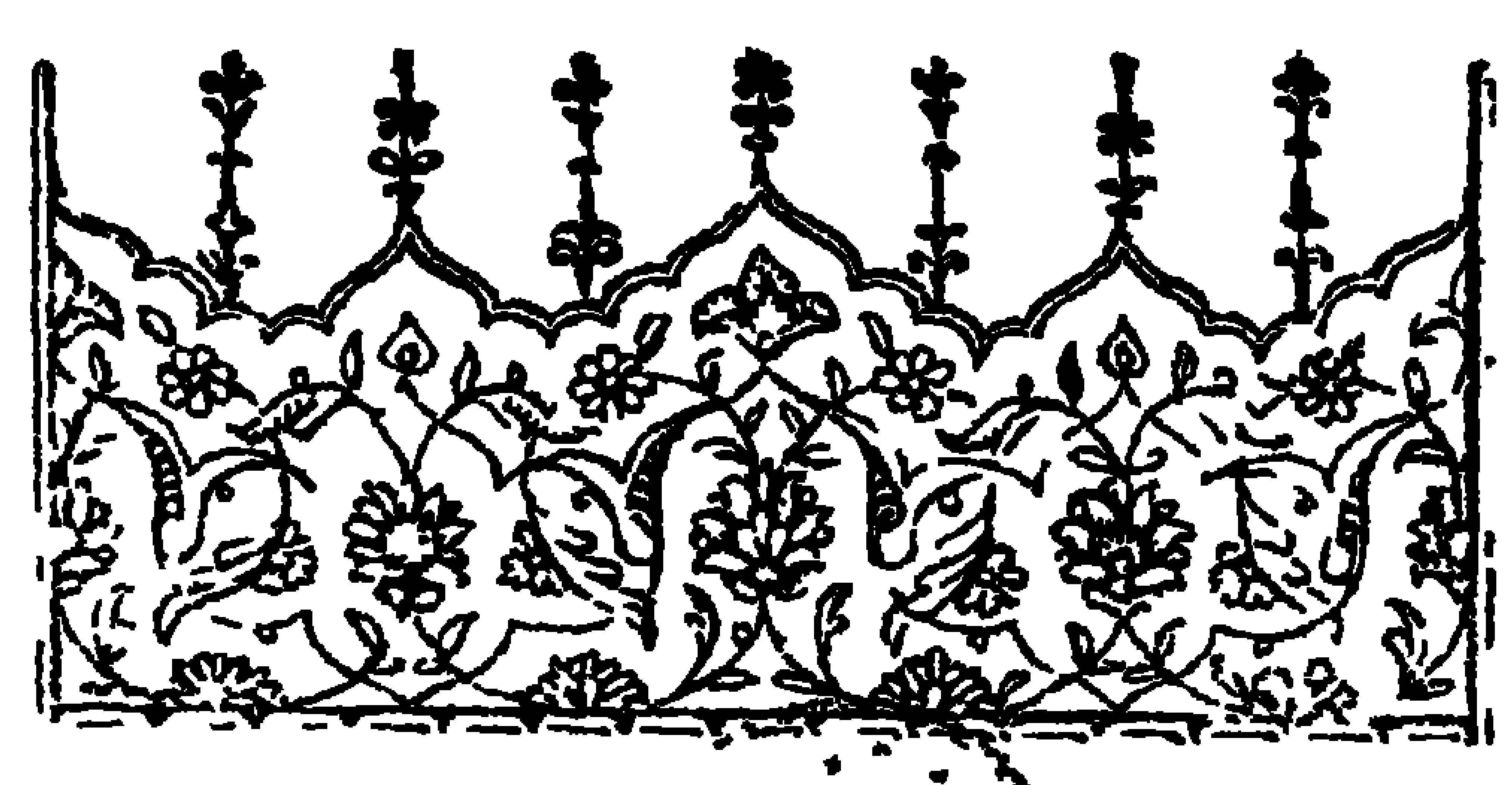
حواشي العلامة عبد الحكيم على الخيالي وشرح عقائد النسفي للعلامة سعد الدين

رحم الله الجميع

صح

طبع في سنة ١٢٤٥
في سلطنة السلطان محمود خان



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار
نحمدك حمدا انضرت فى رياض القدس زهراته وانتشرت فى محافل الانس
نفحاته ونصلى على من ولى فوق ما يسعه الافهام واولى مالا يحبطبه
الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابهم
الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى وبعد فيقول العبد المسكين
عبد الحكيم بن شمس الدين ان اشرح العقائد النسفية للملك القمقام
والقرم الهمام العالم الربانى سعد الملة والدين التفتازانى لكونه خير
منتجب ومنتخب قد اشتهر به الفحول وتناولته ايدى القبول فاماطوا عنه
القواشى وكتبوا عليه الحواشى ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق
الالمعى المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق
الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن ما اتوا بما يروى الغليل او يشفى
العليل لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل عاذب ومخدراته محتجبة لا تنجلى
لكل طالب فصرفت برهة من عنفوان الشباب فى حل مبانيه وانتهبت
فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده والسنت شوارده

وحققت

وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده اخذا بضبع القاصرين
ومحيبا عن شبهة الناظرين فجاء بحمدالله تعالى موافقا للما مول وتم
بعون الله تعالى مطابقا للمسؤل ثم الحقته بخزانة من تقلد بايادية كواهل
الاحسان وازال بكرمها الضنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن
معدلته وسهل سهل الخلائق بلطف سلطنته وهو النير الاعظم المرتقى
فى مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتساح الخلاف مالك رقاب
الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم
ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة والعناد فى الله تعالى حق
الجهاد وجاعلهم حرز السباع فى البوادى والوهاد مرجومين بقذف
النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل
مربى العلماء والصلحاء حامى الملة الغراء المؤيد بجنود من عندالله تعالى
الاله المجازى ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذى يتولاه
روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من
صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذى هو اجل الروابط فله الرعاية
الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته ولقد تاسى بهداية
فى جميع الاحوال حتى نودى من وراء سرادقات الجلال ما اوتى
احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اورثت فهو الملك الولى القائم
على القلب المجتهدى والاوحدى المستعد بترويج الدين الاحمدى
ثم من التجأ الى جنابه فقد فاز شرفا عليا ومن صدف عنه لم يجد نصيرا
ولا وليا لازال عتبة الملتزم الاكابرة وسدته مسلم شقاوة الجبابرة
اللهم يا لطيفا بالعباد ويا رؤفا يوم التناد وارزقه الاستقامة و السداد
قوله الحمد لمستأهله اى لمستوجبه فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا
تقل مستأهل والعامة تقوله لكن فى القاموس استأهله استوجبه لغة
جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال القاضى فى تفسير الفاتحة لاستاهل لان
يحمل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل فى اسماء الله

تعالى قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره فى ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما فى قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف اى شىء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين مورد الاخر وقد ورد فى الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر ٫ قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقول تصلية درود فرستادن ٫ والسيد ٫ من ساد قومه يسوده سيادة مهتر شدن فعيل جمع على سادة كسرى وسارة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبايع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس بجيد والقياس بلا همزة كذا فى الصحاح وآل محمد ٫ قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفى رواية انس سئل النبى صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقى كذا فى الشفاء والصحب جمع الصاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن وياد كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين ٫ وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبى عليه السلام فذكرها بعد الال تخصيص بعد التعميم او تعميم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويونث قال الله تعالى قل هذه سبيلى ادعوا وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا والمراد به ساسته وادابه واخلاقه فدونك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى مرفوع على الابتداء فايها السارى ٫ من السراية بمعنى شب رفتن من

حدضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هـذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهـذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتـداء ثم استعمل لفظ المشبه به فى المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا والمكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اى المواضع الخفية غاية الخفا والاوان الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية عميت معنى البيت تعمية بوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس والالغاز من الغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحمت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ يحوم حوما وحوما نااى دار وما مصدرية ورمت من رام يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ماذكره قدس سره فى حاشية المطالع اواراد الحرف المطوقة وغير المطوقة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى وفى الحقته اشارة الى ان فى خزانته نفائس اخرى هـذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ اتحف وهو تصحيف اذ الاتحاف لايكون لى خزانة ولوسلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء فى الصحاح اتحفت ما اتحف به الرجل من البر والعلى الرفعة والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت مددت المثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى مايرسمه

واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على
صيغة المجهول من الطى بمعنى درنورديدن من حد ضرب الفج بفتح
الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق
وهو قعر البئر والفج لوادى وفى اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين
على بابه مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال بيشواشدن الامال
جمع لامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الامال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم
على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه انفس الامال السحيق
البعيد باهت من المباهات وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج والهامة
الرأس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء
شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق
الاستعارة بالكناية واثبت لهما المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة
والامارة قد استقر فى مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل
اشارة الى خيارية جميع وجوه الوزارة والامارة ولى فعيل من الولاية
من حد حسب فى التاج الولاية والى شدن والنعت والى وفتح الواو وهو
الوجه ويجوز كسرها الولاية دوست شدن والنعت ولى بكسر الواو
وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر فى شرح
المواقف الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به
الايادى جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة والنعم عطف تفسيرى له
شبه هيئة تربية العلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياعة بهيئة
من اخذ يد اخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدى
العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء بكسر اللام
ممدود العلم الصغير ويقال له البيرق وفى اختيارها على الاعلام اشارة
الى انصبائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم وهى
العلامة عطف تفسيرى لالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام
حائز بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه

يحوزه

يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهى المكرمة
لانها تؤثر اى تذكر وتوثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخرة جمع
مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه
للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانى النسبية يقال فخرته
افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا واما الاول والاخر بدل عن الرياسات
واللام عوض عن الضمير اى حارى اول الرياسات وآخرها وهو كناية
عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهى المذهب
والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا خرجت عنه
الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى والوقاد
المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع
والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراء خارج عن حد الامكان
الدلالة راه نمودن والصيت الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس واصله
من الواو انقلبت لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء
للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يدل
والوهم مفعوله وما فى ماخيل نافية والخيل والخيلة پنداشتن وطيف الخيال
مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيل صورتى كه
بخواب نبينند والسامى اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظورة مبالغة
فى المنظور والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر
من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعنى ان الوزراء ينظرون
اليه دائما مترقبين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ
فالديوان بمعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع آصف علم وزير سليمان
عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور
من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق
طرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اى جميعا والضمير فى به راجع
الى كونه محمود اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز

عكسه والبلدح لبست بزائدة كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى
بالمرء اثما ان يحدث بكل ماسمع والباء فى بكماله اما للملابسة فيكون الجار
والمجرور حالا من المبتدا المحذوف اعنى هو او للسببية وفى الاوج حال
من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتدأ المحذوف اى هو
ملتبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى لاوج والزاخر
بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع والنوال
العطا والباء كما عرفت فى بكماله فى كل علم متعلق بمتبحر يقال تبحر فى العلم اى
تعمق وتوسع وفى فن متعلق بحياله اى بازائه وعالم بفتح اللام اى من له العلم
بكل العالم سحبان اسم رجل من بنى وائل كان امينا بليغا يضرب به المثل
فى البيان عى على وزن فعل من العجائب من العى على خلاف البيان وقد عى
فى منطقه وعى ايضا فهو عيى على وزن فعل وعى على وزن فعل ومعن
بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن رائد الشيبانى كان اجود العرب
والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والبخل ضد الجود والافضال
الاحسان والتدبير فى الامر ان ينظر الى مايؤل اليه عاقبته والثاقب المضئ
ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم لبس بمسك لفظه مؤكدة له ولذا ترك
العطف فكانما الفاظه من ما له فى حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة
الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لاريب فيه والتزاحم بنوجى كردن
الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين ومتبرقع
اسم فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفى جعل افعاله مطلقا برقع الانوار
اشارة الى ان جميع افعاله جميلة فشا ماض من الفشو پراكنده شدن
من حد نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم
وغرة كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية
وعلى الثانى حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة
مالايخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمآرب جمع مأربة وهى الحاجة
واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشيح لذلك التشبيه

والامة الجماعة وضميرمنه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقة والسماك كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما فى ذكر السعادة والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم الشعرى و هو ولى الاعانة وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه او رده دفعا لما يوهم ماسبق من النجاة فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير قوله النحرير فى الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كانه ينحر الشئ علما وعملا وقد يقال نحرت كتابا كذ علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى فى شرح الكشاف وما يقال نه لفظ يونانى فغير ثابت انتهى يعنى ان النحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو فى اللبة مثل الذبح فى الحلق والمناسبة لغلبة و نما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ فى النحرير ليس الاكمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا به قوله عامله اى جزاؤه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والحضير ما له قدر كذا فى الصحاح قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفى زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقى للباء فى بسم الله متروك اعنى ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء لبس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدأ كذا افاده الشراح فى حواشى التلويح ووجه ذلك بان المقى التبرك فى تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله فى تعقيب

آه اى فى ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب
فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ماتيمن بالتسمية مستدركة
قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انماهى فى ايراد الحمد لله بخصوصه
وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
وان تلك النكات انماهى فى ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شئ
آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة
المذكورة قال الش بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكن بنا
على ماقاله الفاضل الهروى فى حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح
كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد
بعده شيئا آخر آه ولاخفاء فى ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر
الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر
بعد التسمية على مايدل عليه كلام الش فى التلويح وان لبس الامتثال
بالحديثين فى ذكر الحمد دون امر آخر بل فى ذكرهما قال المحشى المدقق
انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية
بالتحميد اذ لامعنى للتيمن فى حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل البيضاوى
فى تفسير الفاتحة بعد حمل الباء فى التسمية على الملابسة هذا اى
التسمية ومابعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا
يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد فى الكلام المجيد بدون لزوم التيمن
فى حق الملك المجيد ثم لايخفى على ذى فطنة ان كل واحد من النكات مستقل
فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد
على ذكرهما وفيه امتثال بحديثى الابتداء فلاحاجة الى ماقيل ههنا امور
ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثانى تاخر التحميد من التسمية والثالث
جمع التسمية والتحميد وفى الاول عمل بما شاع وفى الثانى اقتداء باسلوب
الكتاب وفى الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه لبس ترك التحميد
بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد

على

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان فى صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووى فى اول شرح المسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابى هريرة رضى الله عنه كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر و فى رواية بالحمد وهو اقطع و فى رواية اجزم وفى رواية بذكر الله وفى رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر فى باب كتابة صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ بن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه فى الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة اظهار صفات الكمال وهو حاصل فى التسمية واعترض الفاضل الجلى على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ماسمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لايخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدى مؤداه والا لم يكن المبتدى بحمدا لله وغيره مبتديا بالحمد لله ومتمثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل فى كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به فى الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان فى ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لايتحقق الابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب قوله ومايتوهم من تعارضهما آه ووجه التعارض ان البدأ والابتدا معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته فى اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لايتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر فمدفوع قوله اما بحمل الابتداء على العرفى آه يعنى ان

المراد بالابتداء فى الحديثين العرفى وهو ذكر الشئ قبل المق وهذا امر
ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما
وهذا المعنى قد يتحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الابتداء
الاضافى فلا حاجة الى ماقال الفاضل الجلى من ان المراد حمل الابتداء
الواقع فى حديث الحمد على العرفى اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن
عبارة المحشى اذ المناسب ح ان يقول اما يحمل الابتداء فى احدهما على
الحقيقى وفى الاخر على العرفى اوالاضافى قوله او يحمل احدهما على الحقيقى
المراد بالابتداء الحقيقى ما يكون بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافى
مايكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقى والاضافى
فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع
اذ الابتداء الحقيقى انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقى
بالمعنى المذكور لاينافى ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض
كما ان اتصاف القران بكونه فى اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه
لاينافى ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض قوله ولك ان تجعل الباء آه يعنى
ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقى والباء فى قوله بسم الله
و بحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى
بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفأ
فى انه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان فى الابتداء
ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لايكون شئ
من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة فى الشئ
بجزئه اذ لايكون جزأ الشئ آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية
فعليه البيان ويلزم ترك التأدب فى بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد
الشريف قدس سره فى حواشى الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة
بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية

من

من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا
بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافيا
وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ بالتسمية
دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان الابتداء شئ
باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى
وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد
اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق
من اول المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم
ان لا يكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعينا بها لعدم
وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض
جار على تقدير الملابسة على ما يأتى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم
ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة
بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية
والتحميد الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما
لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة آه اى يجوز
ان يكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقى
فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده بكونه اجزم
واقطع اى لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر
متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه
دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال
لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين
ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا
بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال
وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ
جزء لذلك الامر ويشمل للملاصقة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر

بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب
ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون
آن الابتداء آن تلبس المبتدى بهما اما التلبس بالتحميد فظ لان آن الابتدأ
بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتدأ الامر بعينه ابتدأ التحميد لكونه جزء
منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي
بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة
والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانى
لايمكن اجتماعهما فى زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس
بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى آن واحد قال المحشي
المدقق وفيه ان كون الملابسة التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل
بحث مع ان الظ ان المق من الحديثين على تقدير الملابسة ملابسة المبتدى
او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين
السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما
الباء التى لايصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور
بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والاخر الباء التى يدخل
على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول
نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك
اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق
على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة
تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة
مدخوله كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض
الفضلاء ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل عن فاعل الفعل الذى
هو فى حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف
ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية
من المبتداء غير مناف كما علمت فى امسكت بزيد من ان المجرور فيه

عين المسموك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ماذكره بقوله مدان الظ
او فاقول قد علمت ان المراد تلبس المبتدى لا تلبس الابتداء مع
ان المبتدى والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين
بهما واعلم ان ماذكره المحشى انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما
اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو الحق فلا حاجة الى جعل احدهما
جزأ كما لايخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة نما يجرى فيما اذا كان المبتدأ
مما يمكن ان يكون احدهما جزء منه ولا يجرى فى نحو الذبح والاكل وما قيل
ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو الحق من حمل الباء على الملابسة
اعنى التلبس باسم الله فى تمام التصنيف ففيه ان المحشى لم يعين جزئية
التسمية بل يجب ان لايجعل جزء لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان
استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ لبس التلبس بهما الا التبرك
والتيمن بهما ولامدخل فى هذا الجزئية والخروج قال المحشى المدقق
معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث
كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولايخفى
ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشئ آه يابى عن هذا التوجيه فانه يدل
على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشى
ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتدأ آن التلبس بهما
ان زمان الابتدأ زمان التلبس بهما لان آن الابتداء الذى هو بعينه آن التلبس
بالتحميد ملاصق الان الذى هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية
فيكون الزمان الذى فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك الانين
هو بعينه زمان التلبس بهما كما لايخفى لكن قوله يعم يأبى عن هذا التوجيه
ايضا قوله الظ ان الباء صلة التوحد يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته انه لايصال
معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه
كما يشعر به عبارة المحشى اوللالصاق مأخوذ من وصلت الشئ
الذى ربطته باخر وهذا هو الظ لانه لايحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه

حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدى بانبأ الانفراد والاستقلال
بمدخولهما يقال توحد برأيه اى استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال الذات
المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه و استقلاله به من غير
ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه
خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم
دخول الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن
اعتبارهما ههنا قوله اوالذات الجليلة على نهج آه اى يكون اضافة الجلال
الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عنه
فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات
الممكنات متشاركة فى تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد
انما يتم لوكان المراد بالذات فى قوله اوالذات الجليلة الماهية الكلية
اما لوكان المراد مايقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة
بذاتها فلا افول لامعنى ح لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد متفرد
بذاته الشخصية فتبين ان يكون المراد الماهية الكلية و يتم الرد قوله و يحتمل
ان يكون للملابسة اى يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال
قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير
المتوحد فح معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه
ملتبسا بجلال الذات و بما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل
الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو
وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع
ما قال الفاضل المحشى من انه بق ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت
للملابسة ينبغى ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد اولم تجعل
فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغى ان يكون
للملابسة لان للباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو
معنى الالصاق اومعنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل

الالصاق

الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله فح اى حين اذا كان
الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة
التفعل اعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما فى تحجر فى قولهم
تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب النظ
ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا شكال فى اتصافه
تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلابد من تجريده عنه لاستحالته
على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه
بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف
اى اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم
تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا ممتنع فى ذاته
تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما ان الفعل الذى يحصل
بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة
الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل
عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى
مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف
انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند
ارباب اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية
ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل
من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو لاغلب
فى استعماله على ماذكره الشيخ الرضى فى شرحه للشافية واذا قدم
المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع
وهذه ليست متحققة فى اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا
صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق فيه
ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فعنى التوحد
بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء

للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعنى الكون معنى المتوحد اه المتصف بالوحدة التى منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعنى الكمال معناه المتصف با لوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلى فى توجيهه ان معنى قوله فح اى حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل فى شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع او التكلف فظ واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقى اى الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظ واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل فى اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل فى شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير فى جلال ذاته اوذاته الجليلة اوالاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما

اولافلانه لاوجه ح لظهور كون البأصله للتوحد لانه على كلا التقديرين
يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واماثانيا فلان قوله فح يأبى
عنه اباء لايخفى على ذى الفطانة اذالمناسب ان يقول وصيغة التفعل
بدون التفريع واماثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم
تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتواحد يصير مستدركا اذيكفى ح ان يقول
وصيغة التفعل اماللصيرورة واما للتكلف بل مخل على هذاالتقدير لانا
لانم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة بدون صنع
وفى التكلف بل هومستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر ايضا
فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد
محمولة فى شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لايخفى على من له اطلاع
باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لامناسبة بين الصيرورة والكمال حتى
يحمل فى شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف
بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون البأصلة يكون
ماسبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال
الذات اوالذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة
الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا
على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه
ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض
المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعرى ماوجد اولوية الحمل
على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذالمعنى على تقدير الحمل على الكون
المطلق المتصف بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته
وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهى التى تكون فى الذات
والصفات ولايكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون
اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم
وارادة اللازم تأمل قوله الاولى كون الضمير آه اعلم ان الاحتمالات ههنا

اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين
اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها
فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبيا
اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اى المعجزات
الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم
او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد
الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة
لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة
لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله
تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان اية
نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغى ان يحمل
اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد
التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى
من فانه يخ عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج
التى اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبيا اما مؤيد بحجة ساطعة
من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم
عليه ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله فبساطع
حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير
ان يكون الضمير لله افادت ان آية نبينا اعظم من ايات سائر الانبيا
انما يتم اذا كان فى العبارة اشعار بان سائر الانبيا لم يؤيدوا بامثال
هذه البراهين فى السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع
المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظ لان المتبادر
من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها
كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها
لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابى يكفى فيه الظن

قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي اخر فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم تفد اعظمية اية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالايخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وح لايفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمق هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فبساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لايخفى انه لاحاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته ح سطوع جميع حجج نبينا فلا تضر لان المق التمدح واظهار شرف مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل لان حججه ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا آه بافراد لفظ الاية ومانقل من الحاشية على قوله فبساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد م فانه ح لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لايفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ماقررنا فتأمل قوله اما على توهم اماه الفرق بين توهم اماو تقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان

تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى فى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق نعو بعض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما و بين اما لانها فى اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد و بالصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق قوله كما وقع فى عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول و بالجملة فيجوز الجمع بينهما وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله القوعد جمع قاعدة وهى الاساس يعنى ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا فى اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هى بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها و يعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التى لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التى يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها

والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون
الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة
اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد
من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا
يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد
لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام
فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية يشمل
الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور مم وان سلم فالعقائد
بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها
وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء وهو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد و
الكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من
حيث اساس فليتامل انتهى فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس
الاساس بانه مستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم
يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان
يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون
بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء
لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال
المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية
الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب
اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا
منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس
الكتاب الذي هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس
الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد

فالقرينة ثانية في استعمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل اومباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال ان سلم آه اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر لا نم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيه المنع بهذا الطريق بعض الموجه لانه ح لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس

الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام
اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا
المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد
من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس
وفيه ان معنى اساسيته هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية
ليس بواجب فى كونه اساس الاساس ولعل اراد بقوله فليتأمل قوله ففى هذه
القرينة ترق فى المدح تفريع على ما سبق يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب
والسنة ففى هذه ترق فى مدح الكلام ليس فى قوله مبنى علم الشرايع والاحكام
لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها
باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ
لا يصدق عليهما اساس اساس عقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص
بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان الثانية وان كان
على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة
الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على
الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة
الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فح يكون
القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقى وليس غير
الكلام متصفا بمجموع ما فى القرينتين قوله ويمكن ان يقال آه يعنى
ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية
المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة
بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام
لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون اساس اساس
العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث

حيث جعلوامباحث النظر جزأ منه لاكلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لاانفسها واعلى العلوم ما يبين فيها انفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد و به صرح قدس سره فى حواشى العضدية فتأمل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر آه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليهما انما هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ماسبق والذى يخطر بالبال فى توجيه عبارة الش وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى يتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل العقلية وللفضلاء فى توجيه عبارة الش وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اى علم يعرف فيه ذلك آه اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب و صفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله فنسبة الموسم آه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الش انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع الاعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد و الصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم آه يعنى انما نسب الوسم الى

الكلام

الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائد ه اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف آه قوله فان الشريعة آه اى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه اى ذله واطاعه ومن حيث انها يكتب ملة يقال املت الكتاب وامليته اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفى تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء آه نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص قوله سميت آه يعنى ان دار الاسلام مركب اضافى سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الافات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا ولان السلام من اسماء الله تع اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة اى فى المبدأ او به السلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص قوله فوجه التخصيص يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظ لان معنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ بطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبهه فى نفسه لمقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد قوله ولما تعدد المتبوع آه نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع

والبدل واحد فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية آه يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بيحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه آه يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمق منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه نعم كاف في نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل نقل الكلام ح الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله خاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة خاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله وان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة آه معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى

من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الش فى شرح التلخيص
فى بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده
صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق و بشر عمروا بالعفو
والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقى ههنا بحث وهو ان الش
انما رد هذا العطف فى عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبى فيه
انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشئ من المعنيين
على مانص عليه الش فى بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشى من
قبله نعم لو كان قصد الش رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك
كيف وقد اعترف به فى شرح الكشاف ووقوعه فى القران نحوما و بهم جهنم
و بئس المهاد قوله ورده بعض الفضلاء آه اى رد سيد المحققين رد الش
هذا العطف فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على مجموع هو حسبى بان يقدر المبتدأ فى المعطوف اما مقدما ليناسب
المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل
نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص
مقدم عليه واما مؤخرا اى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ
على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال
لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف
الاحتمال الاول اذ لا خلاف فى انه اذا كان مقدما فهو يتعين للابتداء ولا يخفى
عليك انه بعد تقدير المبتدأ ولم يؤل نعم الوكيل بمقول فى حقه ذلك يكون
الجملة ايضا انشائية ان الجملة الاسمية التى خبرها انشأ انشائية كما ان الجملة
التى خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل
زيد وزيد نعم الرجل فى ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق
والكذب و بعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة
خبرها نعم الوكيل واعتراض الش انما هو فى عطف نعم الوكيل على انه
بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذى وضع افعال المدح لانشائه

بل يصير لاخبار المدح الخاص و هو انه مقول فى حقه نعم الوكيل
قوله وايضا يجوز اه يعنى ثم قال بعض الفضلاء فى رد الش بانه يجوز عطف
نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه وان كان اخبارا
لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو و يجوز عطف الانشأ على
الاخبار الذى له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمع العطف كمال
الانقطاع وهو باق فى صورة تكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه
فى جوازه قلت الوجه ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع
المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها
بالانشائية والاخبارية بل الجمل ح فى حكم المفردات التى وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين
وجه جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس
فح يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويل بحسبنى لانها
جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند فى حاشية المطول هذا
وقد ذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اى رجل جيد
فح لا اشكال فى عطفه على حسبي قوله و يدل عليه قطعا اى يدل على ان
عطف الانشأ على الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز فى قوله تعالى قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو
اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من
المحكى دفع لما التوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت
الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل
فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه
الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى اى قالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه لا يصح العطف ح
اذ يلزم عطف الانشأ على الاخبار فى لا محل له من لاعراب الابتدأ ويل
بعيد وهو ان يقال تقديره وقالوا نعم الوكيل و مثل هذ التقدير لا يلتفت

اليه

المسند اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا القرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على مايشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فان جملة وما اجهله لانشاء التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على ماقاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ماقبله بتقدير المبتدأ اما مؤخر اليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع مانسق وبما ذكرنا اندفع ماقاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في فهو حسبي الله ونعم الوكيل وعلى تقديره تأخيرا لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعية دلالته قوله او بعطفه يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي هو

خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عن المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيماله محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسبي ونعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة آه يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة اوليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها اولا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها اولا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها اولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين

فالنسبة

فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول اى نسبة امر الى اخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى اخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى اخر تعلق امر الى اخر وقوعا كان اولاوقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع اوتعلق امر باخر سواء كان موردا الايجاب اومورد السلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الش فى شرح الشرح لمختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر اوليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون ان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولاوقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا اوسلبا بل ادراك نفسها على وجه اذعان كذلك ليس بشئ كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فمما لا ثبت له و الا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند

ليس بشئ لان ادراكهما على وجه الاذعان عين ادراك وقوع النسبة لا شئ آخر على ما حقق السيد السند من ان التصديق ادراك الوقوع . مص

قدس سره فى حواشى العضدى سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب
اى من شانه التخاطب فيكون خطابا فى الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى
من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل
امرا او نهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو
متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان
الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه
فى الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام
الكلام يمتنع قدمه مع قدمه او ما خوطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر
المترتب عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى
تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم
اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق
بجميع الافعال فيشمل خواص النبى ع م ايضا لا يقال اذا كان المراد
بالخطاب الكلام النفسى ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد
متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس
خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب
واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات
المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد
ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو
الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل
بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم
طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبئة
لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون
فان قيل اذا كان الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير كما قال الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو

وحينئذ يكون المراد الخ والاظهر ان يكون
التعريف بالخطاب صحيحا لان
الحكم الايجاب مثلا والخطاب بهذا
المعنى انه واجب عنه ايضا ان
الحكم هو الايجاب والتحريم
ونحوهما واطلاقه على الوجوب
والحرمة تسامح وايضا الايجاب
والوجوب متحد بالذات متغاير
بالاعتبار فتامل
منه

منه قلت السعد انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه
منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين
الوجود وسيجئ ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما
من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به
فطابقة المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم ح هو الايجاب
مثلا لا الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه
فوجب فالتمثيل ح مبنى اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين
من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب
اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما
ذكره الش فى التلويح قوله وهذا الاخير آه يعنى ليس المراد بقوله
الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند
الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتبار فلو كان المراد ههنا مصطلح
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق
بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل
القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام فى العلم بالوجوب واخواته من حيث
يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم
الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل
يسمى ويختص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث
تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان
فى التسمية معنى التخصيص ولا شك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام
فى القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظ السابق الى الفهم
لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا
من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير

معناه ح ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق فى القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق فى الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية الندرة وهو فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به فى غاية السخافة قوله واستدراك قيد الشرعية آه لان اخذ الخطاب المضاف الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال فى الثانى اى لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعى على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظ اذ يصح حمل العلم فى قوله العلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعانى الثلثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثانى فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجئ وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله او الثانى آه يعنى

ان المراد اما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فح لابد ان يجعل العلمان
فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والعلم المتعلق بالثانية آه
عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل
يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة
عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى
الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب
اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان
عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى حملهما على التصديقات بالمسائل
يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ماهى متألفة منها يسمى علم الشرايع
ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد
او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى
التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم
الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
والصفات وهذا حاصل مانقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف
فى معنى التعلق ح اذ لايخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بماهى متألفة
منه اعنى التصديقات المخصوصة اوجعل التصديق على مذهب الامام
متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله وعلى التقديرين
اى سواء كان المراد المعنى الاول او الثانى معنى الشرعية مأخوذ من الشرع
بان لايخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لا مايتوقف عليه بمعنى
انه لايدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية
عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لايتوقف على
الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا مايعارض
الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كالالهى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان

بمعنى ماهى الخ اشارة الى ان المراد من التعلق بالكسر هو الكل المجموعى ومن التعلق بالفتح هو الافرادى فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا اريد منهما المجموعى او الافرادى فان قلت فاذا عكس الامر لايلزم فلم اختير الاول قلت دفعا المجموع من المسائل العلم لتسمية كل واحد من المسائل وهو خلاف المشهور تامل
مص

مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق آه اي ان اريد به كون الشئ منسوبا الى اخر على اي وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين ظ اذ يجوز ح ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المتوقف منها فلا حاجة الى التأويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد التصديق منها فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق آه يعني ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثابتة اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تع واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى وفيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه او الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله

يعني ان اريد به مطلق التعلق اي اعم من تعلق النسبة بطرفيها او التصديق بالقضية من تعلق النسبة بالعرض من التدوين اي تدوين تلك الاحكام وليس مراده انه اعم من تعلق المعلوم بالعلم ولا لم يخرج الفقه بقيد التعلق بالاعتقاد ولان نسبة الفقه ايضا متعلقة بالاعتقاد وبهذا المعنى وان لم يكن ذلك الاعتقاد غرض الفقهاء من التدوين مع ان هذا القيد مسوق لاخراج الفقه عن تعريف الكلام فافهم
كلنبوي

وتعلق عامة الاحكام الثابتة آه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لايكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيد اللموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لامن حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به آه اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لاحاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا النسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه متعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ماذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه مم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لايخفى قوله فيه اشارة آه يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلابد من ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونهما مسندا ومثبتا والعمل مسند اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية

وهو ان المراد الخ اقول وحاصل تعريف الاصلية حينئذ انها الاحكام التى تتعلق بالمعتقد تعلق بالنسبة بطرفيها او تعلق التصديق بالقضية ولايخفى انها صادقة على الاحكام الفرعية ايضا مع ان التعلق بالاعتقاد انما سيق لاخراجها فالصواب ان يبقى الاعتقاد على معناه الحقيقى ويحمل تعلق الاحكام بالاعتقاد وبكيفية العمل اى بالعمل المكيف من حيث انه مكيف على الاسناد المجازى بان يسند حال الغرض من تدوين تلك الاحكام اليها مجازا فان الغرض من تدوين الاصلية تعلق نفس اعتقادها ومن تدوين الفرعية ان يتعلق بالعمل بها من حيث الكيفية ولاجلها بمعنى ان اهل الفقه انما دونوا احكام الواجبات ليعمل بها المكلفون من حيث الوجوب ولاجلها لالامر اخر كالاشتهار بالزهد وانما دونوا احكام المحرمات ليتركوها من حيث الحرمة ولاجلها لالامر اخر كالخوف عن الناس فتأمل فى هذا المقام فانه من محار الافهام تعليقات

محمولا على العمل فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا
له اذ لا معنى لموضوع العمل الا ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية اى يثبت له
ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل آه اى ليس موضوع تلك المسئلة
العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار
نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيئا منهما فلا يرد ما ذكره الفاضل
المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون
موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه
العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع
المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه
قوله كما ان قولهم النية آه قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون
موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا
لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى
يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه
وليس كذلك فح لاشك فى احتياجه الى التأويل قوله ثم انه ينبغى جواب
عن قولهم ولانهم عدوا آه يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة
التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال
الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة آه ففى كل مسئلة
ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع
موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانهما راجعة الى فعل الولى قوله
هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين آه يعنى باعادة الجار فلا يرد
ما قيل ان الظ ان هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من
يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه
فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية آه
وقع عن المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ
محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير

الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية آه اى مايكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لانم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولايخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لامعنى له فلذا اعرض المحشى عن هذا الجواب الى المرام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا اوذات الله وذات المخلوقات اوالمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست فى الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى الغير المقيد بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث الغير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان

الله لبس بجوهر ولاعرض ولاجسم والافعال وهى مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشتمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولامعنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح فى اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة لبس مشهورا مثلها فاندفع ماقاله المحشى المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لادخل فى اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على مالايخفى فلامعنى لجعله علاوة ههنا لانه لبس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين فى نقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله فى التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال فى شرح المقاصد انه لانزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هى امور

ممكنة

ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لاينتظم الامر الابحصولها فيقصد
الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد
ولاخفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس فى بحث
الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج
ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس
للبحث عن احوالهم اوفضيلتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا فى تعريفه حيث قالوا هو العلم
الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد ومايتصل
بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر
الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظ لكونها من المقاصد فاندفع ما قال
المحشى المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام و بين كونها من
الفقهيات كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الاعند بعض
الشيعة منافاة اذ هى فى الاصل من المسائل الفقهية لاغير عندنا لكنها
جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة آه
فان مرجعها الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على
الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا فى عهد الصحابة
والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به
عبارة فتاوى السراجية والافقد صنف الفقه الاكبر فى الكلام قوله
لما اهملوه لانهم الواضعون وكانت عادتهم فى ذلك ارشاد المرشدين فلو كانت
لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة جيدة فعلوه كذا نقل عنه
ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل
فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع والاختلافات مع ما عطف عليه
وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقايع قوله الاهتمام اى الاهتمام بغير
الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداً

والافقد صنف الخ وان كان منهم لايصح دليل بطلان التالى اذ فيه
والجواب بانه لم يكن من صنف فلذا قال المحشى بعض
التابعين دون بعض ولو سلم انه من التابعين
فى التاريخ الصحيح ان ولادة ابى
حنيفة كانت فى سنة ثمانين ووفاته
سنة خمسين ومائة فلا نسلم علم
الصحابة اذ المراد من التدوين
التدوين المخصوص تمهيد القواعد
وترتيب الابواب وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبهة باجوبتها
على ما صرح به ومثل هذا التدوين
لم يكن فى عهد التابعين مص

مدللا فانه لا يتطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق عليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لاما توهم آه اشارة الى ان الاختصاص امر اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من التابعين فيه ان مالكا رحمة الله عليه ممن تبعهم على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر اوتابعى عن تابعه كزهرى والانصار عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العلمية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اى فى عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم المذكور ان من طالع تلك المسائل و وقف على دلائلها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها و هذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلثة انتهى بمعنى النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على

وقال ابو حنيفة الخ واراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى ملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما متين اعنى ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافى ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كما لك لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا اولامر اخر واراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها احكام ما تنتفع به وتتضرر دنيوية كانت او اخروية فظهر ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ولا عن التصديق بثبوتها فى الواقع فكانه الفقه ملكة تصدق بها

تقدير

تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية لتخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية قوله ولك ان تقول آه اى لك ان تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد آه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص بشخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاحفاً فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لايناسب ماذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا آه كما لايخفى اقول وسيأتى لك مايدفعه فى بيان ذلك القول فلاتذكره بقى فيه بحث وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم تلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن اى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف قوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف آه بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته الذ الملاحظة ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال من حيث قيامه به مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به عالمه عن القدرة الى الفعل ويليق به ومحصله

النفس الانسانية بحكم كل ماتنتفع به وتتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل وفائدة معلوم لكن تأمل مص ومعنى افادتهما للعلم المذكور اشارة الى دفع مايتوهم وهو انه ان اريد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدلائل فاطلاق اسامى العلوم على المجموع غير معقول وان اريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج فى التعريف الى المجاز بعلاقة السببية لان المفيد ليس المسائل مقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز غير ظاهر ايضا فى التعريف وحاصل الدفع اختيار الشق الثانى بانه يلزم المجاز لكنه لاتعسف فيه ولذا قال المحشى وهذا القدر كاف فى صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد فى خبر الرسول هو اللفظ والمفيد فيما نحن فيه هو المسائل والمعانى المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح فى قوله المقدمة فى كذا مص

افادة فيسامه بخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لايكون علوما وايضا لامعنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لايخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلف لايليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء وفيه مامر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اي اما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام اه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وكون التعريف للملكة راجحا فمما ياباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لايضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلايمه السباق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظ هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ماقال الفاضل الجلي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد ههنا من العلم المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد آه فان المقلد اي غير المجتهد اذ طالع المسائل مع ادلتها يحصل له

العلم

وهو قوله بكل واحد من الاحكام فتدبر وجه التدبر ان هذا التعريف رسم والمقصود ايضاح المعرف بايراد صفة كاشفة مص

قال في شرح التلخيص استشهاد على قوله فمما يأباه الذوق السليم وتنويره مص

باعث التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على مايقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد مص

العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكن ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لاغيره فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ماقاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على انه من طالع المسائل للمدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لايكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان للمقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيهية مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولاشك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه رأى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل

مع انه ليس الخ يريد فى عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها مع دخوله فى حده والقول بانه اجتهاد فى بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يفضى الى منع ذلك الاجماع او كون بعض المجتهد غير فقيه واللازم باطل مص

فاندفع ماقاله الخ ومنشأ الفاضل الاشتباه بين معنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر فى مقابلة المجتهد وقد يذكر فى مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بمعنى الاول وما ذكره الفاضل بالمعنى الثانى وكذا يطلق فيراد به المستنبط وقد يطلق و يراد به الباذل جهده وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو الثانى مص

اى يجب عليه اتباع ظنه الحاصل من الامارات الشرعية لان الشارع جعل ظنه علامة للحكم ومناطا له كما جعل الفاظ العقود علامة عليها ومناطا لثبوتها فتأمل فان فيه دقة وبحثا مص

بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لولم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ماقيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لايفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلايلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لايتأتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولاخفأ فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لايفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع المجتهد الايرى انه لوادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ماادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسائل التى ادى اليه رأيه اولا مع دليل لايفيد له وجوب العمل فلايفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على اماراته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى خلافه فلايبقى ذلك التصديق هذا تحقيق مانقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى فى الجواب الاول كمالايخفى انتهى وبماذكرنا من توجيه عدم تأتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ماقيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات ولا فلاسؤال ولاجواب كمالايخفى لان مطالعة المسائل ليست تفيد اليقين بالاحكام سواء كانت يقينية اوغير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كماذكرنا فتدبر فانه دقيق

وبهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بحاشية السيد الشريف على المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية مايقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد آه وحاصله انالانم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذلا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هى المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولايحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما مايمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثانى مالايمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لايكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية مأخوذة فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا مايحذف عن اللفظ لوضوحه على ماصرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعنى ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادى هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فيجوز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلون بانهم معصومون عن الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز السهو والخطأ قوله تعريف الاحكام آه يعنى ان المراد بالاحكام جميعا فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال

بملاحظة الحيثية الخ لا يقال حيثية الدليلية انما يخرج المعرفة الحاصلة بالحدس لو عرفوا الدليل بما فيه نظر بالفعل ويوصل الى المجهول النظرى وليس كذلك بل الدليل الاصولى معرف بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اوفى احوالها له الى مجهول نظرى ولايشترط النظر بالفعل بل المقدمات مطلقا دليل عندهم وان لم ينظر فيها احد ابدا كما صرح به الشريف فى كتبه فعلى هذا حيثية الدليلية عبارة عن امكان التوصل بها بصحيح النظر فيها وتلك الحيثية حاصلة فى المقدمات المرتبة فى صورة الحدس فلا يخرج بها المعرفة الحاصلة بها لانا نقول لما سنحت تلك المقدمات مرتبة للمتحدس لم يكن له التوصل بصحيح النظر فيها وانما يمكن ذلك لغير المتحدس فبحيثية امكان التوصل بصحيح النظر فيه لخرج مقدمات الحدس كما لايخفى كلنبوى

بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام والمراد بجميع
الاحكام الاحكام الحاصلة له يعنى ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له
حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما
وانه يخرج عن التعريف مثل فقه مالك لثبوت لا ادرى فى حقه حين سئل عن
اربعين واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل ما مر من الكلام آه اى من السؤال
والاجوبة السابقة فى قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال
والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة
الى الاحوال او حال عنها اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
اى على وجه كلى بان يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل
او حال عن الادلة اى معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة
بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى ينطبق بالاحكام
اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة
اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئى وقوله
فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان
اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة
الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج
معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها
الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها
الاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية
او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة
اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب
او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذى
خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه
الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية

مثبتة

فيه ان هذا التعريف يستلزم فقاهة من عرف الاحكام الثلثة من ادلتها وليس بفقيه قطعا فالصواب ان يحمل الاحكام على جميع الاحكام ويحمل المعرفة على ملكة الاستنباط وثبوت لا ادرى عن مالك رحمه الله تعالى لتعارض الادلة لا لعدم الملكة كنبوى

فلا اشكال اى من السؤال آه اقول ومن السؤال بلزوم العطف على معمولى عاملين مختلفين ويندفع الاشكالان معا بالتزام العطف على الموصول كنبوى

تعليقات فانهم اذ حاصل احوال الادلة الاجمالية قواعد كلية هى مسائل اصول الفقه وليست لها قواعد كلية اخرى تكون تلك مسائل اصول الفقه فدونها انها تكون معلومة فى ضمن قواعد اخرى مصنف

مثبتة لهما فى ذلك العلم اذاتقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال
الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه
نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها
الى استنباط الاحكام لامايفيدها و يمكن الجواب بان المعرف بالتعريف
المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل
فالمعنى سموا المسائل التى يفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول
الفقه ولاشك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم
والعام يفيد القطع لاغير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية
وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بمايفيد
العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله
معرفة احوال الادلة العلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم
بان صلوا وزكوا للوجوب ولاشك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد بان صلوا
وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية
للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية
بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا
على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة و يمكن الجواب بان التغاير
الاعتبارى كاف وهو ظ و يمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة
احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله
وقس عليه معرفة العقائد يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام
نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها
التفصيلية اليقينية لامايفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل
والمعنى سموا المسائل المدللة التى يفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها
بالكلام ولاشك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتبارى
كاف فى صحة الافادة قال الفاضل المحشى واما الجواب الثانى فلايجرى

ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال لعلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال ماذكرتم من العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المص رحمة الله عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحى العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبى صادق يجب تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجرى فى المسائل السمعية ككونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ماورد السمع الا فى ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفة على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عد فى المواقف وجهه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك فى جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام فى علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك فى تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجها لتسمية اسم يكون بازاء المنطق اعنى الكلام

كما سيجئ فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار آه لانه لولم يعتبر ايراث القوة للكلام لايكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك فى انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او فى استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادى والمنطق باعتبار مايعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار مايعرض المبادى فهما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول يعنى لولم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد الاول فى قوله اول مايجب آه اوضاع ذكر وجه التخصيص فى الثانى اعنى قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لاحاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه اول مايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا اذ لا شركة لغير الكلام فى كونه اول مايجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لاشركة دليل لقوله اوذكر وجه التخصيص لا للمجموع قوله اما قيد الاول اوذكر وجه التخصيص فلا يرد ماقاله المحشى المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول مايجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم تميزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ماذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتدأ دون التخصيص مطلقا بان لايسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لولم يقيد به يعنى انه تعليل

الفعل المستفاد من حرف التفسير اى فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذلو
لم يقيد به آه والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذلا شركة فقال اى
فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذلا شركة آه ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء
الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير به جواب سؤال كانه قيل
ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك
ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام
بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه
المذكور ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال اولانه يورث قدرة على
الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض فى غير هذا
الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو
له انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم جواب السؤال
كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين
ولم يذكر بعدهما مع ان الظ ان يتأخر عنهما اجاب بقوله والتسمية آه كذا
نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام بتلك المسائل انما كانت من المتقدمين
فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولا بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم
فى تلك التسمية قوله اى الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم
بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء
من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا
بما جاء به النبى عليه السلام فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم
وهى الفسق قوله لا بين الجنة والنار وقع فى كلام البعض غالطا
مذهبهم من عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون
محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون
محله النار يعنى ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين
الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظ من عبارتهم لان الفاسق

عندهم

عندهم مخلد فى النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله المحشى ان كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشى ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال اى والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطا بهذه الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال القاضى فى تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين قصروا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله بينهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل اى بزمان تفقد النبى عليه السلام وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف فى معرفة حسن الاشيا وقبحها ويرد عليهم قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصله ان الحسن رضى الله عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه ولا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل فى الكافر لان الفسق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصرى رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الاتى لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة فى اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه فى الحقيقة اثبات

ابر مغايرللايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لانتفى الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذى يسمونه بالايمان الكامل و ينفونه عن الفاسق فح لايكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق فى الاعمال فالايمان المنفى هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن الاستدلال عليه فانه قال اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بما جاء به النبى عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لايدخل يده فى ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لايعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق فى التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على مانقله فى البداية قوله ينافى كونها دارى ثواب وعقاب يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافى تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم اى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجئ تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخل آه لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم فى الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصى قوله ونسب الدخول اه الى نفسه اى الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اى دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان

وهو ينافى تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما تحقيق الكلام ان ما يفيده اللام الاضافية هو الاختصاص الاضافى بالنسبة الى عدم الثواب والعقاب فيفيد ان كل من يدخلها يثاب او يعاقب فعلم ثواب صغير وعقابه فههنا هو منشأ السؤال والجواب المذكور الاول مبنى على ان الحصر والثواب فان بالنسبة الى العقاب والثواب انهما معنى كون الجنة دار الثواب لايتجاوز الى العقاب مخصصة بالثواب لايتجاوزه الى عدم الثواب لانهما كما هو هذا السائل فعلى هذا ان تلك الاضافة انما تفيد الكلية القائلة بان كل مثاب داخل فى الجنة وهى لاتنعكس الى نفسها والجواب الثانى مبنى على ما ذهب اليه السائل

الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اى دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة الحق من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعرى قد اطال الكلام على نفسه فى بحث الجبائى اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لايخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقى الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم فى مادة الصغير والعاصى واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل اوسفه لانه ان علم الله تعالى بما هوانفع للعبد فى دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل اوجهل قوله فاوجب اه اى اوجب الجبائى على الله تعالى ان يعطى العبد ما علم نفعه فى دينه قوله فلزمه ما لزم اى لزمه امر عظيم لايمكن ان يعبر عنه معينا وهو السكوت فى مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه فى حقه ان لايخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائنى فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بانه له ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله فى نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثير من فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل اصلح شخص اخر ظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضى ان يترك الخير الكثير للشر القليل قبيح فى حقه تعالى وقيل ايضا فى دفعه بان الجبائى لايقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر

لكن على ان يكون موضوع الكلية القائلة بان كل داخل فى الجنة مخصصا باهل الثواب والعقاب ولا حاجة بناء الجواب الاول على صرف ما يفيده الاضافة الى الاختصاص الحصرى الى من الاختصاص الارتباطى الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثانى كما لايخفى تعليقات كلنبوى

بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل
والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصى ولا يخفى
ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر اخر
سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالاخر قال فى المواقف
واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف
وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
كبعثة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على
المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اى بعض معتزلة بصرة
لم يعتبر جانب علم الله تع بل قالوا يجب على الله تع ان يعرضه للثواب
والدخول فى اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم
عليهم من مات صبيا لان ماهو الواجب على الله تعريضه للثواب وابلاغه
الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تع فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب
فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات
كافرا ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه
تع قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم
قالوا العقل كاف فى معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف
عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعنى ما يقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم
يجب على الله تع فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا
او فى الدين او فى كليهما او لم يكن فح لا يرد عليهم شىء مما ذكر كما لا يخفى قوله
ابو منصور الماتريدى هو تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى تلميذ
محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب امام الاعظم ابى حنيفة رحمه الله كذا
فى شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء فى الايمان
ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجىء قوله الظان المقول مجموع ما فى الكتاب اه

قلت تعريض الثواب الخ التعريض
جعله متصديا قريبا من الثواب يقال
عرضه فتعرض اى تصدى
والتصدى اصله تصدد من
الصدد بمعنى القرب الدال الثانية
ياء كما فى تقضى البازى وبالجملة
التعريض عبارة عن اللطف
عندهم بما يقرب العبد الى
الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات
صغيرا لانهم لا يقولون بالاصلح بمعنى
الاوفق للحكمة حتى لا يجب الابقاء
الى البلوغ وما بعده بل بالاصلح
للعبد فى الدين وذلك ان يكتسب
الصغير فيعرض للثواب وذلك يجى
التعريض بمعنى الاشارة والتنبيه كلنبوى

قوله الكلام
فحينئذ لم يرد اما ابطال الاشعرى
وتابعيه مذهبهم فلقولهم بايجاب
شىء على الله تعالى كما سيجىء
كلنبوى

تعليقات

اى

اى الظ ان يكون مقول القول مجموع مافى الكتاب لان القرينة لاتدل
على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافى الكتاب مجموع المسائل التى
تصلح ان تكون مقول القول فلايرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون
قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه
ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق
يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لايصلح ان يكون مقول القول لانه
حال عن مقول القول اى قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها
متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام
المفسر بالقاء معنى فى القلب اه جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق
واسباب العلم منحصرة فى الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال
انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلايكونان مقول القول بل
قيدا له فلا يلزم شئ مما ذكر والفاضل الجلبى اجاب عن الاباء بانه
يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق فى قوله والالهام ليس
من اسباب المعرفة للتأكيد انتهى ولايخفى ان هذا الجواب مما يأباه
الطبع السليم اذ ليس هو محل التأكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام آه
مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب
العلم فى الثلثة كما سيجيئ قوله ويحتمل اه اى على تقدير ان يكون مقول القول
هو قوله حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة
ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركونهم فى هذه المسئلة
للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم فى هذه المسئلة
قوله قد يفتح الباء اى يفتح الباء رعاية لكون المعتبر فى الحق المطابقة
من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اى الحكم
المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها
لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق
للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة

كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل انه
مطابق على ماسيجئ قوله لكن لايلايمه قوله اه فان قوله واما الصدق اه
يدل على ان لفرق بين الحق والصدق بحسب استعمال وشيوع الصدق
فى الاقوال دون الحق لابحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم
الفرق بحسب المفهوم وقوله وقديفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا
الاعتبار ليس مبينا فى السابق بهذا الاعتبار فلوكان الباء فى قوله الحكم
المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقديفرق اه اذ لا قائل
باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق
عليه تأمل قوله يشير الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه
اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا فى غيره بناء على
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع فى الاثبات اوالنفى يكون هومقصد المتكلم
منه كما صرح به الشيخ عبدالقاهر لابطريق المفهوم كما زعم الفاضل
المحشى قوله اذالمنظور فيه اه تعليل للحكم المطوى اى انما سمى الحكم باعتبار
كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا اه يعنى ان الذى
ينظر اليه ويلاحظ اولا فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقا
بفتح الباء هوالواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه
الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم
والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى
ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون
الحكم مطابقا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فى حصوله اولا ثم اخذ
منه صفة المشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها
اللغوى وهوالثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث
الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف بها الحكم بالمواطأة
بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة
الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لاصريحا لانه اذا لم يكن منسوبا

الى الواقع من جهة الفاعلية لاينصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى
باب المفاعلة النسبة بالفاعلية و المفعولية من الطرفين لكن ذلك
منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اى
ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو
الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين
الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن
لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك
اولم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها
وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة
فى الخارج فلا يرد ماقيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها
وتحققها قوله واما لملحوظ اه يعنى انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء
للواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذه الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير
الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق
اعنى الانباء عن الشئ على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار
بالصدق ايضا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه اولا فان قلت لم
لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق
وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه
ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف
المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم اولا من وصف المنظور
فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان الانباء صفة
المتكلم والمق ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة للحكم والجواب
ان هذا انما يرد لوكان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة
المتكلم اما لوكان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ماهو

جواب سؤال مقدر تقديره ان الصغرى اعنى ان المنظور اولا ان اريد بها التقدم فى الذكر فهو ممنوع وان اريد بها التقدم فى العلم فكذلك لان الكونان اعنى كون الحكم مطابقا بالفتح وكون الواقع مطابقا بالكسر متضايفان متلازمان معا وحاصل الجواب ان الواقع بهذا الاعتبار مسند اليه صريحا كما اشار اليه بقوله فحينئذ يختار الشق الثانى ويدفع المحذور معص

فلاشك فى كونه صفة الحكم اقول
لايخفى مافيه بل انمايكون صفة
للواقع فانا اذا اخبرنا عن قيام زيد
فانما اخبرنا عن القيام الواقع لاعن
النسبة المستفادة من قولنا زيد قائم
وهى الحكم ولوسلم ان النسبة
الكلامية مخبر عنها فلاشك فى كونه
صفة للواقع ايضا فلا بد ان يصار
الى ماذكره الشريف من ان تسمية
الاعتبار الثانى بالصدق تمييزا
واستحق فى دفع ذلك النظر ان هذا
الكلام من المحشى المدقق مبنى على
ان الانباء مصدر مبنى للفاعل وانه
بمعنى الاعلام بدليل تعديته بعن لا
بمعنى التكلم بالجملة الخبرية والالعاد
الدور الذى هرب الشارح عنه فى
المطول والانباء بمعنى الاعلام كما
يكون صفة للمتكلم يكون صفة
الحكم اعنى النسبة الكلامية الحاكية
للواقع ولايكون صفة لاستحالة
اعلام الشئ لنفسه نعم يتجه عليه
ان الاحكام الكاذبة لايتصف
بالانباء بهذا المعنى واتصاف بعض
الاحكام اعنى الصادقة الايجدى
ههنا لان بعض الاحكام متصف

عليه فلاشك فى كونه صفة للحكم اويقال ان هذا مبنى على التسامح فان
اخبار المتكلم عن الشئ على ماهو عليه يستلزم كون الشئ بحيث
يخبر عنه على ماهو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة
السامع اوالمعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد الشريف فى حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف
الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى
كلامه يحتمل ان يكون مراده مامر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت
جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم
انما يصح لوكان كل حكم ثابتا فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل
حكم صادق اى مخبر عنه على ماهو عليه والجواب انه لايلزم فى وجه
المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف
بعضها به وان مدلول الكلام فى نفس الصدق والكذب احتمال عقلى بناء
على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى ان كون الانباء المذكور
معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب
المشهورة قوله وهو اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على
وفق ماذكره فى الحق على ان التمييز المطلق لايكفى فى وجه التسمية قوله فان
المفهوم آه دفع لما يقال ان الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة
للواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع
ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل
من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه
يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة
الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل قوله الا انه
مركب جواب عما يقال انه لوكان صفة الحكم لصح ان يشتق منه صفة له
كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق قوله كذا افاده الش حيث قال فى شرح
التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ

واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية
فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو
صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم اجاب بانا
لا نم بانه ليس صفة للفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا
الانفهام وحده صفة للمعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان
معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه
صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها
منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى قوله ولبعض الافاضل
اراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الش فى شرح التلخيص بما حاصله
ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ظ البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام
من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم
واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلابد
ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه
المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
دلالة واضحة لا يشتبه فالحق من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم
بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على
فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون الملحوظ اولا
فى اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا فى الحقيقة اقول ليس المراد بكونه
منظور فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر
بل المراد ان الذى يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم
مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكر

ما الحق الثابت ايضا فلا يكون
لصفة الحق الثابت مختصة بالواقع
فيحتمل الوجهان وبهذا يظهر
اختلال ما يأتى منه من قوله
والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة
اتصاف لان موصوف الحق الحكم
وموصوف المطابقة الواقع
والصفات متشخص وممتاز
بتشخص المحل المتشخص فكان
بين الصفات امتياز فى الخارج فلا
يصح حمل احدهما على الاخر لان
الحمل التغاير فى المفهوم والاتحاد
فى الخارج منه ف

قال بعضهم الماهية ليست بمجعولة مطلقا اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل واللازم باطل اما بيان الملازمة فلانه حينئذ يكون اثرا للجعل ومايكون اثرا له ينتفي بانتفائه واما بطلان التالي فلانه سلب الشيء عن نفسه وهو محال واجيب بالمنع فانه ان اريد بقوله لم يكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجودا فلا نسلم هذا وان اريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها مجعولة مطلقا فلانه لولم يكن الماهية مجعولة لارتفع المجعولية بالكلية سواء كانت في نفسها اوفي وجودها واتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر فينتج انه لولم يكن مجعولة لزم الاستغناء والتالي باطل

مقدما ومؤخرا ولايخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل قوله لايقال هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله مابه للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولاشك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ماعداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لايكون انسانا بل لايكون متمايزا عن غيره لما تقرر من انه لاتمايز في المعدومات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود اي الفاعل مابسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ماقال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولامن حيث كونها تلك الماهية على ماذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولامن حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج امابنفسه واماباعتبار الوجود قوله لامابه الشيء آه يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء آه ذلك الشيء بل

اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
بجعل الجاعل ضرورة انه لامغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما
جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لافي انفسها فان
الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولامجال للنزاع في هذا
وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة به اذ لايعقل صحته
على مايشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير
مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار
الوجود فاندفع ماقال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على
مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا
اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية
اذ لامعنى له فلا يصح محلا للنزاع وان شئت مصداق ماذكرناه فعليك
الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح الحكمة
العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل
التعريف مابه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله قلت
بعد التسليم اه يعني لانم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى مايصح
ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات
الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال
لكن فرق بين مابه الموجود موجود فانه الفاعل وبين مابه الموجود ذلك
الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود
متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه
الشيء الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع ماعداه وما ذلك الا
الماهية ولامدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز
بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ماحقق فان قيل
لامغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق
العبارة والمق انه لايحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما

والقدم مثله فثبت نقيضه واجيب بان المجعول هوية الموجود لا ماهية فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهية باسرها ارتفاع المجعول رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل

قلت هذا من ضيق العبارة معي القول والمقصود انه لايحتاج الخ اقول فدفعه الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية القائلة بان ذلك الشيء هو هو في النسبة وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الاترى ان هذا المحشي فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية ليست بجعل جاعل وحمل قول الخيالي اذ الماهية لا تطلق على الثاني الجواب السابق على مذهب الاشراقية والسابق وغفل عنه ههنا كلنبوي

قالوا الجوهر مايقوم بنفسه اذ لامغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور
القيام بينهما قوله وبه يظهر اى بماذكرنا فى بيان الفرق من ان الماهية
مابه الشئ ذلك الشئ قوله وقد يجعل احدهما اى الثانى اذ لاصحة لرجوع
الاول لان الضمير الثانى محمول على الاول والمحمول هى الماهية لاالذات
فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الامر بمعنى انه لايحتاج فى ثبوت
ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا
فى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بمعنى انه لايعلل ثبوته للذات قوله فلايتوهم
الاشكال آه اذ الفاعل ليس الامر الذى بسببه المعلول ذلك الفاعل
لعدم الحمل بالمواطأة بينهما قوله لكن ينتقض ظ التعريف بالعرض
انما قال ظ التعريف لان مآل التعريف على مابيناه هو ان لايحتاج فى كونه
ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية فى اتصافها به
سواء كان لازما اومفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضى يكون علة
لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية اوغيرها مثلا الانسان فى كونه ضاحكا
يحتاج الى ماهو منشأ كونه ضاحكا اعنى التعجب لكن بقى الانتقاض
بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان فى كونه ناطقا لايحتاج
الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ امابالغير فظ وامابنفس الذات
فلتقدمه عليها فماقاله الفاضل الجلى من اندفاع النقض بالذاتى والعرضى
باطنا سهو ولعل المحشى انما لم يتعرض لههنا النقض لان المق تعريف
الماهية بحيث يمتاز عن العرضى كمايدل عليه قول الشارح بخلاف
الضاحك فدخول الذاتى فى تعريفها لايضر بالمق ويؤيده ما قلنا
ماذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم فى ابتداء مبحث الماهية
من الامور العامة بيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه
قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذاعرض الشئ لنفسه كالكلى للكلى
بخلاف الذاتيات فانه لااشتباه بين الكلى والجزئى فتدبر قوله وجعل
هو هو آه رد لماقيل ان هو هو علم فى الاتحاد والباء فى به متعلق بالاتحاد

يعنى انه لايحتاج الخ هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف اعنى به للحصر وبهذا يظهر انه لايرد على التوجيه الاول النقض بالذاتى بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط او بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلايصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة وللناخص النقض بالذاتى الجزء بالتوجيه الثانى كلنبوى

المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء
في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على
العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو
هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعني
حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر
والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان
الوجه الصحيح هو ان يكون الباء السببية والضميرين للشيء ظ متبادر سالم
عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية
للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك **قوله** هذا
اي خذ ما ذكرنا **قوله** لكان احصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم
قوله اي بالكنه الخ منه دفع ما يرد على ظ عبارة الشارح من انه يلزم
ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها
بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور
في قوله مما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجه
فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انما يمكن تصور الشيء
بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور
ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي ولا يخفى عليك ان المق
من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية
عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة
التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مق الشارح رح من قوله
بخلاف آه بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض
المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان
يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية
لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله ما به السببية
التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع

وحاصل الدفع الخ لا ينفع هنا الحاصل الا ان المراد من ملاحظته مجردا عنه ملاحظته من غير ان يكون اللازم من اجزائه التي بها يتقوم الملزوم في الخارج والذهن فان تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان التصور الواقع هذا لكن هنا محالا في الواقع بدونه اعني كونه بدون اللوازم الجواب مبني على كون الباء في قوله بدونه للملابسة مع ان الحق انها السببية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل الباء السببية ولا شك ان اكتساب الكنه انما يمكن بعد خلية الذاتيات لا بعد خلية العرضيات فلا شك انه بدونه كلنبوي

عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية
واجزائها قوله واما تصوره بالوجه آه بيان لسبب تفسير التصور
بالتصور بالكنه يعني لولم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض
لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون
العرضي قوله قيل عليه يستفاد آه يعني يستفاد من تفريع قوله فانه
من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن
تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه
فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء
بدونه ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك
بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا كذلك ينتقض تعريف
العرضي لها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض
تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف
المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان
يقال الحق من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على
تعريفهما ودفعه عنهما وح يكون ضمير قوله ورد عليه راجعا الى كل واحد
من التعريفين تأمل قوله وجوابه اه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان
حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون الذاتي بخلافه
وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نم الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف
اي بحيث تصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد
حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه
من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث
الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور
معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنهما الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه

لبس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق ثبوته لهما
وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم
والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق
التعريف فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون
الذاتى انه لايمكن تصور ذلك الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء
كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون
ملحوظا تبعا اذ لبس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتياته فلا يمكن
بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم لبس الا تصور الملزوم بطريق
الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم
بدون ذلك اللازم فى الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق
الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد
الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن
وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتى عليها فان قيل قد صرح السيد
الشريف قدس سره فى حاشية المطالع بان الخاصة الثابتة للذاتى
اعنى ما لايمكن تصوره بدونه مما لابد فيه من تصور الذاتى والماهية
بطريق الاخطار ولايكفى فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها
قلت المحتاج اليه وهو التصديق بثبوت الذاتى لها ضرورة انها تصديق
لابد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصورها تصوره يرشدك
اليه عبارته قوله ما نص عليه فى حواشى المطالع قال السيد الشريف
قدس سره فى بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم
التفصيلى فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم ولا يستمر
اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا يخطر بالبال استلزام
تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفى هذا المقام بحث
نص عليه فى حواشى المطالع فليرجع اليه قوله وايضا زمان
تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعنى ان معنى قولنا

الذاتی مالایمکن تصور الشیٔ بدونه انه لایمکن تصور الشیٔ بالکنه فی زمان
لایکون الذاتی متصورا فی ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشیٔ بالکنه
لایکون الاتصور ذاتیاته فیکون تصوره عین تصور ذاتیاته فلا بد
ان یکون فی زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه فی زمان غیر
زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغایر لتصور الملزوم وتابع له
وامتناع توجه النفس نحو الشیئین فی زمان واحد و اذا کان زمان
تصوریهما متغایرین صدق انه یمکن تصور الملزوم بدون اللازم لانفکاکه
عنه فی زمان تصوره فلاینتقض حد الذاتی باللوازم المذکورة نقل عنه
لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والا لما جاز
بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق
معنی اللزوم بین المعد والمعلول ممالایخفی ولذا قالوا الدلیل مایلزم من العلم به
العلم بشیٔ اخر والمعرف مایلزم من تصوره تصور شیٔ اخر مع ان المبادی
معدات للمطالب فان قیل فما معنی قولهم تصور اللازم البین لاینفك
عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره یعقب تصور الملزوم بدون
فصل ولقائل ان یمنع تغایر زمانی التصورین فان من تمسك بامتناع توجه
النفس فی زمان واحد الی شیئین یرد علیه ان الحال فی تصور الذاتی
کذلك ایضا تأمل والاولی فی الجواب ان یقال معنی عدم امکان تصور
الشیٔ بدون الذاتی عدم امکان ملاحظته مجردا عنه کما ان معنی امکانه
بدون العرضی امکان ملاحظته مجردا عنه انتهی کلامه ان اراد انه معد
حقیقة فهو بط لان المعد ما یمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة
له یتوقف علی وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد یجامع مع تصور اللازم
وان اراد انه بمنزلة المعد فی عدم لزوم الاجتماع کما یدل علیه قوله مع
ان المبادی معدات فان المعدات الحقیقیة هی الحرکات الواقعة فیها
وتسمیة المبادی معدات علی سبیل التشبیه نص بذلك السید الشریف
فی حواشی شرح الرسالة فهو لایفید اذ ح یجوز اجتماعهما فیرد علیه

نقض

نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج فى قوله ولقائل ان يمنع
تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذى اعتبره
فى اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فى بحث الاضافة
ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله
والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور
الملزوم معدا وذلك غير لازم فى جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها
البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس
كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة فى مفهوماتها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها ظرفا لها كانت
الاعدام موقوفة عليها اولا يتوقف شئ منهما على الاخر كالمتضايفين
فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية
وخلاصته ان اللازم منحصر فى العلة والمعلول او بين معلولى علة واحدة
فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا
لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان
تصور اللازم وبما حررناك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشى
المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب الثانى لا يجرى فى الاعدام
بالنسبة الى ملكاتها وفى المتضايفين مبنى على عدم التدبر فى توجيه المنع
المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء
فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير
بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور
الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب ما ذكره بقوله والاولى آه
وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده
كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو
انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات الفرضية

فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئى فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام يعنى هذا القدر من الانفكاك اعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى واللازم واما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم المفارق فلابل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم وهو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان تامل قوله وقيل ايضا آه اعتراض ثان على قوله مما يمكن آه يعنى ان اريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشئ بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه اعنى به لبسا ضروريين فيكون تصور كنهه بالعرض جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد بالامكان الامكان العام اعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين وهذا المعنى حاصل فى الذاتى ايضا اذ كما يصدق على العرضى ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه ما لم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه آه يعنى انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشئ بالعرضى بان يكون هو سببا لحصوله الذى هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضى بان يكون مقارناله فان الجانبين المتقابلين فى قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لا به اذ المقابل لقولنا

بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضى وتصوره معه لبسا بضروريتين والاستحالة فيه فانه يجوز ان تصور الشئ بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لوكان الباء فى قوله بدونه للملابسة اما لوكان للسببية فالمقابل بدونه به لامعه فالسؤال باق ولعل هذا اوجه التسليم فى قوله واوسلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعنى ان الامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى اوبه لبسا ضروريتين يلزم ماذكر من جواز التصور بالعرضى واما لواعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالمقيد بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضى ممكن يعنى ليس وجوده ولاعدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لايحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات التصور لاالى بدونه حتى يلزم ماذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لايستلزم جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لاكيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون العرضى لاكيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومى الابيض بان لا يوجد اصلا لابان يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بقيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التى يكون تصور الشئ الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول و يستفاد منه الذاتى الامر الذى يكون تصور الشئ بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتى فان

التصور بدونه غير ممكن اذ لبس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثانى الذى اشار اليه فيما نقل عنه قوله على ان تصور آه اى على سلما ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرضى بان يكون العرضى سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضى نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد جميع العوارض قوله ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثانى هذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعنى انا نختار ان المراد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق فى الذاتى بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بالكنه بدون العرضى يمكن وجوده يعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضى اى التصور به ليس بضرورى وهذا المعنى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل فى الذاتى اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده يعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر فى العرضى قوله قد اطلقها على الماهية لان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظ فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كانت الماهية مع التشخص فعدم شهرته فى حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفى شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء يعنى اورد الفاء فى قوله فالحكم بثبوته آه ايذانا بان هذا السؤال ناش مما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وروده على ماقبله سواء كان منشأه ذلك

اولا على ماهو طريق سائر الاسولة الموردة فى الكتب فمن قال ان الفاء الثانى للتأكيد لم يات بشئ قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشئ هو هو وثانيها كون الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التى بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولاخفاء فى لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقايق الاشياء ليس الانفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ماقيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة كيف ووجود الكلى الطبيعى معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التى نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقايق هى بها هى فتلك الحقايق التى هى نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا واذهاننا واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين مابه يجاب عن سؤال ومابه الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثانى فى الجنس بالقياس الى النوع والثانى بدون الاول فى الماهيات الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لاتكون الانفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ماقاله الفاضل الجلى هربا عن هذا الاعتراض فى بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريف الماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود فى الحقيقة غير مراد فى قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة وثانيا

عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام
وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل
ح لكون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة
موجودة لا خفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية
فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل
للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله
وكون الشئ بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشئ بمعنى
الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولا مدخل للتساوى
فى لغوية الحكم اقول معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى
الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ
الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال
فى هذه المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصرى
من انه حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح
المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة والشئ عندنا
الموجود قوله اذ لا لغوية بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة
وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثلا لو فسر الحقيقة
بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء
بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التى بها المعدومات هى هى
موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى
الامور التى بها الموجودات هى هى متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت
ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه
فرق بين المورد والمنشأ والمحشى غير المورد ليس بشئ منشأه قلة التدبر
متابعة لفظ قوله اذ لا لغوية فى ذلك آه قوله فلما يحتاج يعنى ان رب للتقليل
وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعنى اصحاب الاذهان القاصرة

قوله

قوله كما فى مثل آه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لان ما هو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه قوله والحاصل يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف و للغة قال السيد الشريف قدس سره فى حواشى المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر واذا حكم بلغويته و بخلاف قولك شعرى شعرى فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى وان اشتهر لابد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ما تقرر فى موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الاتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم آه ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان و بما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفى شعرى شعرى على وجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبروا ما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة و بين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله

اذقد اعتبره يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه او لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ والمتأخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مق الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة و بين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل قوله ولك ان تقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظ لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظ لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظر الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلي انه ان اراد ان حقايق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل

ليس بشئ لان المعنى المراد حقيقى على ماقالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لايحصل دفع لتوهم كون شعرى شعرى غير محتاج الى التأويل لان شعرى المقيد بالان او المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعرى للعهد يكون المراد ان بعض شعرى المعهود وهو شعرى الان كبعض شعرى المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ماهو اللفظ المتبادر من المعنى الحقيقى للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظته بقيد كونه الان وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لايدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر قوله وكم فرق اى وكم من فرق بين شعرى الان كشعرى فيما مضى اوهو شعرى المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعين الشخصى او النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشئ من الدلالات على ان العهد يقتضى الذكر الحقيقى لفظا او تقديرا او الذكر الحكمى والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ماقاله بعض الفضلاء ان شعرى الان كشعرى فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعى والتعين المعتبر فى العهد ليس مقصورا على الشخصى فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعى وهو شعرى المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى او بالشخصى اما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لادلالة لها عليه قوله والمشهور يعنى ان التوجيه فى بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية

فيكون ذكره تأكيد اللافادة فان السائل لما نكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف بنكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على مامر قوله ويرد عليه ان شعري اه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما ان استفادة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذلابد لاثبات ان شعري الان كشعري فيما مضى اوشعري هو شعري المعروف بالبلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ماقيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لاالى بيان صدقه بالدليل فلايكون قوله ولامثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولامثل انا ابو النجم آه مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فمما لايرتضيه من له ادنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ماقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولامثل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم آه جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم آه وحاصله ان المراد بالحقيقة مابه الشيء هو هو وبالشيء مايعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لايرد شيء مما ذكره الفاضل الحلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لاتطلق الاعلى الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لايجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود اواعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ماذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس

كذلك

فی الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشیٔ كما لايخفى قوله ثم ان
الاستدلال يعنی أن الاستدلال علی ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة
والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها
بانها ممكنة اوحادثة كما سيجیٔ فی باب اثبات الصانع اذاتقرر هذا فاعلم ان من
قدر لفظ الثبوت فی قوله والعلم بها ووجه التقدير بان الاستدلال علی وجود
الصانع انما هو بوجود المحدثات فلابد من تقدير الثبوت ليفيدان العلم بوجود
الحقايق متحقق فقد غلط فی توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير
حيث قال لايتم غرض الاستدلال الابه اذلامعنى للعلم بهـا الاتصورها
والتصديق بها و باحوالهـا فلاحاجة الى التقدير والثانی ظن كفاية العلم
بالثبوت والافلاوجه لتخصيص التقدير به اذلابد من العلم بالاحوال ايضا علی
ما سيجیٔ اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لايرد الغلط الثانی
بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها فی نفسها اوثبوت الاحوال لها فيشمل العلم
بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت
فلذاقدره ولم يقدر غيره والغلط الثـانی ظن وجوب التقدير قوله والتأنيث
باعتبـار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق
هوثبوت الحقـايق فی ضمنهـا مصدر مضاف والضمير له كما فی قوله تعـالى
اعدلواهواقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية
الاضـافة بحسب المعنى محل الحدشة قوله لانه غـير مراد لان المق
من قولنـا والعلم بها متحقق الرد علی اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم
اثبات العلم الاجمالی بجميع الحقايق ولاحاجة الى العلم التفصيلی بها قوله
وان اريد اجمالا ای ان اريد بقوله لاعلم عدم العلم الاجمالی بان يلاحظ بوجه
يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم غيرمسلم فان قولنا حقايق الاشيـاء
ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالی مع انه قدسبق
ان المراد مانعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لايتحقق بدون العلم وهذا
القدر كاف فی العلم الاجمالی قوله لايقـال نحن نقيد العلم اه يعنی نختار ان

المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم فى قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصورى لان المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وح لابد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لابد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل القطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلى فهم ان مح المحشى انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصورى والثانى تصديقى فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن الحق بمراحل والفاضل المحشى فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور فى قوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله فى الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يابى عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل عليه اى لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اى تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعنى ان تعميم الشارح العلم فى قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها او باحوالها ينافى ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها مثبتا ولا التصديق باحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلان اه يعنى ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها او باحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما

قوله مع ان تعميم الشارح الخ لا يخفى ان القائل خصم الشارح ولا معنى للقدح فى كلامه بمنا فاته لكلام خصمه الا ان يقال ان تعميم الشارح ليصح الرد على اللاادرية لانهم لا ينفون العلم التصورى بل العلم التصديقى فقط فحاصله مع ان تعميم الواجب ههنا ينافيه فتامل كلنبوى

قوله فيصير حاصل الاستدلال ح اقول لا يخفى ان الموافق لكلام الخيالى فيما بعد ان تقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحملية هكذا اما ان يكون المراد العلم بثبوتها واما ان يكون المراد العلم بانفسها بالكنه لكن الثانى باطل لقوله اذ لا علم بجميع الحقايق فتعين الاول فان قول الخيالى فيما بعد لا دليل على التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه منع لتلك المنفصلة بان يقال بل الواقع اما ان يكون المراد ثبوتها او العلم بها مطلقا سواء بالكنه

يكون بتقديرا لثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لايخفى وحاصل الجواب انا لانسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولوسلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران الذان بينهما منع الجمع لايستلزم عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما عدم الاخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت التقييد المذكور وبما حررنا اندفع ماقاله المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لايجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وح يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لاعلاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لايمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ماقاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظ وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل غير معلوم اجمالا الا ان ما مر من قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد الجنس يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فح يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعى السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه آه يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لايحصل ماهو الحق من التقديرين بهاتين القضيتين لان الحق منه التنبيه

هو بالوجه وسواء تعلق بانفسها او باحوالها وقوله ولوسلم فبطلان المقيد الخ منع التقريب بناء على ان بين ارادة العلم بثبوتها وبين ارادة بانفسها بالكنه منع جمع لامنع خلو لجواز ارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بانفسها او باحوالها كما هو مرضي الشارح واذا كان المنفصلة مانعة الجمع لايلزم من احد الجزئين ثبوت الجزء الاخر وان لزم العكس وتفصيل ما اورده الخيالي ينبغي ان يكون بالترديدين بان يقال ولوسلم ان المراد باحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وان اريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال ارادة العلم بانفسها مطلقا او ارادة العلم متعلق مطلقا بها وان اريد بها مانعة الجمع فسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع اذ لايلزم من بطلان احد جزئي مانعة الجمع وقوع جزء الاخر فاعرف كلنبوي

على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون فى ضمن فرد اخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه آه يعنى ان المراد فى قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهد اولا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا فى ضمن ما نشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد سواء كان فى ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقى اذ يجوز ان يكون وجود ما نشاهده بهذا المعنى فى ضمن ما يشاهد او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبنى على التلبيس او التلبس تأمل قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشى لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما فى قوله ما نشاهد اما موصولة او موصوفة واياما كان فهى تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم فى موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلا بد من تقدير المضاف او يؤول المشاهد افراده قوله او نقول يعنى نقول التنبيه على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان فى الكلام اعنى قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ من الحقايق واذا ثبت شئ منها فالاحق بالثبوت هو المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان فى بدأ الطفولية

قوله على التلبيس اى تلبيس المنشأ على المورد بانه حمل الجنس فى قول الشارح والجواب المراد الجنس الخ على الجنس اللغوى المراد بلام الحقيقة وحمل الجنس المقدر فى دفع الايراد على المنطقى وهذا حيلة ودغدغة لا يرضى عنه الفضلاء اقول والتلبس اى اشتباه المحشى الجنس فى قول الشارح والجواب المراد الجنس الخ من ان مراد الشارح الجنس فى دفع الايراد عليه وهذا الايلبق على النطقى ولذا حمل الجنس على الذكى وفى الايراد عليه مص
النقير خصوصا على هذا صور اربع تأمل

لكن فى كفـاية هذا القدر من التنبيه تأمل قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب العنـادية والعندية ان العنـادية ينكرون ثبوت الحقـايق وتميزها فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى الحقايق بالمرة لانهـا اذا لم تكن متميزة فى نفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق عنـدهم كالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية اعتقـاده يدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر حيث نفى التحقق اى تقررها والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد يعنى انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق فى نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما فى قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فى انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعانى كما هو عنـدنا فانا نقول نجد هذا الشئ مرا لانه فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشئ مر لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طـائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء فى انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقـاد كل شخص مطابقا لما فى نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجئ وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنـادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونهـا ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هـذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفى ظرفية نفس الامر او وجود شئ لا يستلزم انتفـاء ذلك الشئ بخـلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق فى محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجئ فانتفاء ظرفية نفس

الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل
على ماذكرنا فان قيل عبارة الشارح فى بيان المذهبين ناظر الى الفرق
الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت فى الثانى دون الاول
قلت اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفى التميز مطلقا يستلزم الانتفاء
بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت فى نفس الامر
قوله لانهم يعاندون آه يعنى يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء
من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر فى نفس
الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما وخيالاتا كسراب
فليس فى الحقيقة رب ولا عبد ولا نبى ولا مرسل لا ان الكل راجع الى اصل
واحد فى الحقيقة هو الوجود المجرد العارى عن التكثر وان التميز انما هو
بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية الوجودية فمن قال مراد
السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية
لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله
ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر فى نفس الامر يدل على انهم
ينكرون بثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم
ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت اولا كما عرفت فالاولى ان يقال
ويدعون الجزم بعدم امر فى نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة
ان قولنا اذ ما من قضية بديهية آه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم
تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يخص
مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى
بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما
نشاء مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا
لم يخل من ان يتناهى قبوله الانقسام فيلزم الجزء وهو بط بالادلة تعانده
اولا يتناهى وهو ايضا بط لادلة مثبتة ولو كان شئ موجودا لكان
اما واجبا وممكنا وكلاهما بط للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان

قوله قوله و به بظر آه اى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت فى نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله فتخصيص آه يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق ماسبق فان الكلام فى ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر آه يعنى ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى فى قول الشارح منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اى تقررها آه يعنى ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الجلى اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلايكون لشئ من الاشياء تقرر وقرار فى شئ من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لاينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شئ فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لاينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلايكون قوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت

والوجود

والوجود والكون مع ترك المعنى الحق وجهاً واما ثانياً فلان ماذكره
وجهاً لتفسير الثبوت بالتقرر وهوقوله لما عرفت آه بعينه جار فى التقرر
بان يقال لواعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد
فينبغى ان لاينكرون التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم حق آه فان
قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذليس ههنا نسبة خارجية يطابقها
الحكم اولايطابقها اجيب هو ماذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم
للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قدسمعت ماسابقاً مايغنى عن اعتبار
هذا التمحل مع انه على هذا لافائدة لايراد هذه المقدمة بعد القول
بان الحقايق تابعة عندهم للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى القول
الباطل وهو القول الدال على نسبة لاتطابق الواقع سواء اعتقدها القائل
اولافلا يرد ماقال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لايوصف
بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ماقلنا ماقال الشارح فى المطول فى بحث
الاسناد الخبرى لايقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً اوكاذباً لانه لاحكم
معه ولاتصديق بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقولات لانانقول لاحكم
ولاتصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولاوقوعها وذهنه
لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد
فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة قال الشارح ان لم يتحقق نفى
الاشياء آه اى ان لم يثبت نفى جميع الاشياء الذى ادعيتم بقولكم لا شئ
من الحقايق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شئ من الاشياء
فى نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الايجاب الجزئى والا
لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفى فى نفسه فقد ثبت ماهية فى نفس الامر
لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء فى تحرير هذه العبارة
ان لم يتحقق نفى الاشياء اى ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفى لم يكن
شئ منها منفياً اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى واذا لم يتصف بالنفى
لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبات اوهو ملزوم له فلزم الثبوت وان

تحقق النفى فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفى وكذا الانصاف بصفة النفى من جملتها اقول فيه بحث لا الالزام انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفى يلزم ان يتصف بنفى النفى لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة فى نفسها فلا يتصف بشىء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفى يستلزم الاتصاف بنفى النفى بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام بنكرى اجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل المحقق فى الشق الاول على الاتصاف وفى الثانى على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفى اذ اتصاف شئ بشئ انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تامل قوله يرد عليه آه يعنى ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء فى حد ذاته ثبوت شئ ما فى نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات قال الفاضل المحشى والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ماذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفى الاشياء ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعمون فرحبا بالوفاق اقول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفى مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة ما حيث قلتم لا شئ من الحقايق فى نفس الامر وهذا النفى من جملة الحقايق وقد ادعيتم بانه ثابت فى نفس الامر حيث تمسكتم فى اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفى من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفى قوله

واعلم ان الحملية ان حكم بوقوع وجودى على وجودى بجملته او بوقوعه على وجودى فموجبة وان حكم بعدمه فسالبة بسيطة ولا معدولة عليه اما موجبة معدولة المحمول وهى حكم بالايجاب واما سالبة ان كان الحاكم ان كان المحمول معدولة فهى معدولة وههنا قضية خامسة بالانتزاع وهى الموجبة السالبة المحمول وهى حكم بثبوت السالبة النفى على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما وجد الموضوع وبالجملة فهو اخص من الرابع فيما لم يوجد الموضوع والثانى اعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق فيما لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس مساو للثالث عنده فالاعم منه اعم منه واما عند المتأخرين ان الثانى اى السالبة البسيطة مساو للخامس اى الموجبة السالبة

قد يتوهم اه يعنى ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة فى الخارج فلا يلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقايق الخارجية فتكلفوا فى توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفى ثبت الحقيقة الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف او انفعال على ماقيل قوله ويرد عليه اه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكرى اجلى البديهيات بامر خفى فان لهم ان يقولوا لانم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لاينافى كونه ملزما به اذ لايجب كون الملزم به معتقدا لمن تمسك به اذ مق المحشى انه لايتم الالزام عليهم بل توسع دائرة مقالتهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لايقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لايقال اه حاصله انه لاحاجة فى توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت شئ منها وان وجد النفى فى الخارج فقد ثبت امر موجود فى الخارج ولاشك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفى وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلى فى تحرير هذا السؤال يعنى ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود فى الدليل الالزامى لان ترديد هذا الالزام فى التحقق اذ محصل الترديد نفى الاشياء اما محقق او غير محقق وهو اى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شئ من الاشياء على هذا التقدير اى على تقدير تحقق النفى انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقى الترديد الى هذه المقدمات

بان يكون ترديدا فى الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم تبين بتلك المقدمات ا
وجود النفى يكون الشق الاخير محض احتمال فرضى على ما يشعر به
قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين
الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه فى الامور الممتنعة سد الطريق
الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملو منه الكتب وان اراد انه على تقدير
فرض الشق الثانى لا يلزم تحقق شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات
على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شئ من الحقايق على تقدير الشق
الثانى فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفى فقد ثبت المدعى
سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس ههنا آه حاصله
ان التحقق ههنا اى فى الترديد ليس بمعناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى
اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعنى قوله ان لم يتحقق
نفى الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفى فى الخارج
يلزم وجود الاشياء فى الخارج ولا شك ان عدم وجود النفى فى الخارج
لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة فى الخارج لجواز ان يكون النفى
المتصف به جميع الاشياء ثابتة فى نفسه معدوما فى الخارج فلا يلزم
وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفى المعدوم
كالممتنع المتصف بالامتناع قوله عدم تمامه على اللاادرية ظ
لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم
بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق
والعندية بعدم ثبوتها فى نفسه قوله ففيه تأمل نقل عنه وجه التأمل
ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشياء وثبوته هو انه لا نسبة متحققة فى نفس
الامر حتى تتقرر فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى فى نفسه فقد
تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه
مثل ما ورد فى الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة
المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفى التقرر

فى نفسه اذلانزاع فى كونه اعتباريا بل مرادهم نفى نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة امانفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء اونفى جنس مطلق النسبة لانه اذالم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجملة فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت فى نفس الامر اذالواقع لايخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة نسبة النفى فقد تحقق حقيقة من الحقايق فى نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس فى نفس الامر شئ منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لايخلو عن احدى النسبتين انه لايخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احديهما فيه الا يرى ان ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك البارى مع تناقضهما متحققا فى نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لوكانت متحققة فى نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شئ بشئ لايستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر فى موضعه وان اراد ان الواقع لايخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء امامتصف بهذا او بذلك فيختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض مانفيتم لجواز ان تكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما فى لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز فى نفس الامر فاذا كان النفى امرا فى نفسه كان متميزا عماهو فرض محض ولو فى الذهن ولايكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ماعندى ولعل ماعند غيرى احسن من هذا قوله قال فى شرح المقاصد تأييدا لقوله ففيه تأمل يعنى انه تام على العندية على ماقال فى شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه

نوع تدافع قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشئ ونفيه
وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشئ اونفيه والترديد ناظر الى قولي كل
منهما اعنى انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها
وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة اومع انهم اعترفوا بهما
نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي باحدهما قوله هذا دليل
اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي
يجد السكر في فمه مرا قوله وحاصله انه لاوثوق بالعيان آه اما انه
لاوثوق بالعيان اوبالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة
العقل واما انه لاوثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان
ففساده فساده قوله وغرضهم آه دفع لما يتوهم من ان
في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل
على ان غرضهم اثبات امر اونفيه لا الجزم بثبوت امر
اوانتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في
الشك ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس والافهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه
اه بل في الشك ايضا قوله قلت قد تستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله
المعوقين قوله على ان القلة اه اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة
الى احساس الواقع كثير في نفسه ولامنافاة بين القلة الاضافية والكثرة
في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم
غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ماهو المشهور
والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولاشك
ان ثبوت القلة بحسب الزمان لاينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة
تأمل قوله ان قلت لعل اه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس اه
فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان
كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلايكون

مفيد العلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لانم انه اذا كان غالطا
فى بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو
لاسباب جزئية وهو لاينافى الجزم فى بعض اخر بسبب انتفاء جميع
الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط فى بعض
المواد ثابتا يجوز ان يغلط فى جميع المواد بجواز ان يكون للغلط العام سبب
عام متحقق فى جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر
فلايختص الجزم ببعض المواد وهو لمط وبما حررنا لك ظهر ان جواز
وجود سبب العام كاف فى اثبات المقدمة المممة وان قوله فمن اين تجزم
مقدمة لها مدخل فى اثبات المقدمة الممة لانه رد على الشارح فما قاله الفاضل
الجلى من ان قول الشارح قلنا غلط الحس آه فى قوة المناقضة فلا وجه
لقول المحشى ان قلت لعل آه اما اولا فلانه ورد كلامه بلعل المفيد للتجويز
والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممة واما ثانيا
فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه
قوله فمن اين تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ قوله
قلت آه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط
العام بانا لانم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه فى بعض المواد
كما فى مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لايتطرق اليه شائبة وهم
الغلط وامكان تحققه فى نفسه لاينافى الجزم العادى المذكور كما فى العلوم
العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان
الانقلاب فى نفسه وقد يقال لاحاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه
فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه
بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لايكفى فى حصول العلم
عدم غلطه فى نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله
وان صح ذكره يعنى وان صح ذكر الذكر المضموم فى تعريف العلم لعدم
اختصاصه باليقين بل هو شامل الظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف

ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح اى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغى ان يحمل التجلى آه قوله جملا علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفى شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ما قاله الفاضل الجلبى من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره فى شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه فى كتاب واخر فى آخر ليس من التدافع فى شيء قوله لكن عده علما يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق فى الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من فى قوله لمن قامت هى به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفى عن البهائم هو العلم الغير الاحساس واما العلم الاحساس فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل

و بدليل

وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هو الالات للادراك فلا يرد المخالفة
قوله اي نقيض التميز فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل
نقيض التميز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب به
ان يميز الشيء عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك
التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي اوجبه الصفة انما
هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل
توجب تميزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو
لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم
وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزا
خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي
ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميز الشيء بخلاف الصفات
الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشيأ كما توجب التميز عن الاشيأ
وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التميز بوجه من الوجوه
خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن
والشك والوهم يوجب لمحلها تميزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب
والتقليد يوجبان تميزا يحتمل نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع
في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم
استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول
بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب
ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية
كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف
علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب
من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس
يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون النفس مميز الله تميزا

قوله فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد اي في المستقبل كذا في شرح المواقف واقول يتجه عليهم انه على هذا يلزم ان يخرج عن التعريف المذكور كثير من العلوم لجواز طريان النسيان وزوالهما بل وربما يحصل الجزم بنقيضها في المستقبل فانا كثيرا ما نتيقن شيئا ثم ننسى فيحصل الشك او نجزم بنقيضه وهذا اشكال قوى عليهم كما لا يخفى
كلنبوي

لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم
من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور حاصل مابين
فى محله والتصور داخل فى التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه
لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه
تصور النسبة من حيث هى هى لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان
فى العلم واما باعتبار انه يلاحظ فى كل منهما النسبة مع كل واحد من النفى
والاثبات على سبيل التجويز المساوى اوالمرجوح ولذا يحصل التردد
والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات
يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفى وهما بهذا الاعتبار خارجان
عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره فى حاشية
شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظ لانه اسبق الى الفهم لانه مذكور
صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد انه لا يكون
الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة
الى جواز وجه آخر لكنه غير ظ بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد
بالتمييز المعنى المصدرى اعنى الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب
لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون
الصفة نفس الصورة والنفى والاثبات لاما يوجبها او يكون المراد
بالتمييز الصورة والنفى والاثبات وح يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه
لان الشئ لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما
فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه
فى نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر
فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا
لا يحتمل نقيضه عند المدرك اما فى التصور فلانتفاء النقيض
واما فى التصديق فلان متعلقه اعنى وقوع النسبة فى نفس الامر
مثلا له نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعنى ادراك الوقوع

قوله لان الشئ لا يكون محتملا لنقيضه اذ لو احتمل به لاتصف الشئ بنقيضه لان معنى الاحتمال والجواز والامكان الاتصاف مطلقا فلو كان المعنى هكذا لزم ان يكون متعلق الظن والشك بل مطلق الادراك متصفا بنقيضه وهو محال مص

اواللاوقوع

اواللاوقوع جازما مطابقا مأخوذا من حس او بديهة اوعادة او برهان احتمل متعلقه اعنى الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لايكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لافى الحال ولافى المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة اولا وقوعها لا الطرفين اذ لامعنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعنى حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ لاخر انه يجوز ان يتصف به كما فى الاعتقاد الظنى فان طرفيه يجوز ان يتصف به و بنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجئ تحريره انشاء الله تعالى قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه يعنى ان ضمير الفاعل المستتر فى لايحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشئ وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له اصلا لافى التصور ولافى التصديق وان كان ما به التمييز اعنى الصورة والنفى والاثبات فلامعنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل مامر او بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فيرجع الى احتمالهما لمتعلقهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا ظن فانه صريح فى ان المتعلق اعنى الشئ محتمل قوله وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول قوله ثم التمييز آه يعنى انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اى الامر الذى بهما تمييز النفس للشئ لا المعنى المصدرى اعنى كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لافى التصور ولافى التصديق وهو ظ وذلك الامر فى التصور الصورة وفى التصديق النفى والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تمييزها

حصل كل واحد من الوقوع واللاوقوع بدل الاخر عند المدرك لابمعنى اتصف متعلقه بنقيضه وهو محال مص ؛ وهو الوقوع واللازم الانصاف وان كان ذلك الانصاف بطريق البدل ايضا تأمل كلنبوى

عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات
احد الطرفين للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا
جازما مأخوذا من بديهة اوحس اودليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي
وقد لايكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امرقائم بالنفس يوجب لها
امرا بها تمييز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض
ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لايكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لايكون العلم بالانسان صورته
الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني يلزم
ان لايكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا
هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث ان القول
بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون العلم بهذا التعريف ينكرونه
والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظ والخامس ان النفي والاثبات
ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن الجواب عن الاول
بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة
والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله
تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق يستتبع انكشاف
الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا
كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها
وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفون وعن الثاني بانه
ان اراد بقوله انه يلزم ان لايكون التصور والتصديق قسمي العلم
ان لايكون العلم منقسما بالذات فسلم ولاضرر في ذلك وان اراد انه يلزم
ان لايكون منقسما اليهما اصلا فهوم فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات
تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحشي الى ذلك
بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه واما التصور والتصديق ليس الا

نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث
ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل في المرأت واين هذا
من الوجود الذهني فان مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود
الخارجي في تمام الماهية ويمالله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة
والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي
والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات
احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة
اوليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام
فانه من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع
في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظ
ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له
واما متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات
اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون قوله والعلم بهذا المعنى
ينقسم آه جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما
الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما قوله فان المعاني
ما ليست آه دليل لقوله بناء على عدم آه يعني ان شمول التعريف على ادراك
الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف اوما قيد ويقال بانه صفة توجب
تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل
الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس
قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه
ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك
مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور
المحسوسة بالحس الظاهر منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس
مدركة الجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها

اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعانى الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم آه يعنى يرد على من زاد قيد المعانى انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد بدون رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئى المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين المعانى بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف آه حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلى اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر فى الخارج فى فرد واحد فهو ادراك لامر كلى انحصر فى فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئى المحسوس بخلاف ادراكه باحضارها عند الحس فانه على وجه جزئى فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر فى ادراكه اه يعنى ان الامر على من زاد قيد المعانى فى ادراك العين المحسوس بعد غيبوبيته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا بعد غيبوبيته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئى ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما فى الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبيته عن البصر ادراك له والة للملاحظته بحيث يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعانى لا يقول بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بهما قال المحشى المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالى يصح

تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكن لمطابقته للامر
الخارجى وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذلا يخفى
على ذى بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر
الخيالى انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته
عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو فى صورة هى آلة
لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا فى الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون
مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله
اى لتميزها الذى هو الصورة اه ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة
توجب تميزا وهو لمتعلقها الذى هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية
المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة
موجبة على مامر والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز
لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على انه
لا نقيض لها قال الشارح فى شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه
لا نقيض لمتعلقه يعنى الماهية المتصورة وهذا مبنى على ان يكون المراد
بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا اه اى ومن ورود
الاعتراض ظاهر الولا اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة
وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى
صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور
ح نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالمعنى المصدرى وهو الكشف
والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب
كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور
اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظ اذ الظ ان يكون لا يحتمل
صفة للتميز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث
قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله
وقد يجاب اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون

الكلام على تقدير المضاف اوان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزه الذى يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعنى ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان فى التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لابد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اه اعتراض اخر على قوله بنشاء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى لتميز التصور لما مر قوله قلت آه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة لشئ واما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انها لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان آه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه اوبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الدخول مبنى اخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال

والفاضل

والفاضل الجلى فى تحرير هذا الكلام ماقد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انهما نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض آه من قواعد المنطق آه لايخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلامرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين الذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لايكون للتصورات اى الصورة نقيض اذ لايستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لاتدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقييدية والانشائية لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه الة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه معنا ه زيد انسان لافرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان

بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون كل منهما منافيا للاخر لذاته
سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او مجرد تباعد فى المفهوم
بانه اذا قيس احدهما بالاخر كان ذلك اشد بعدا منهما سواء كان للتصور
نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ قوله ومن ههنا قيل اه اى
من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد
الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر
فى نفسه لم يتصور له نقيض الا ان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم
اخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم
على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما
اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى
كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات يتحقق بقسميه اعنى رفعه
فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق
فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حملها على شئ وان معنى قوله
نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر
ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ
كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين
الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ
يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه
ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول
فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو
لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة
الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث
التناقض الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ
او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه
ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره

ثم علم من هذا ان التاخرين اقول وبدل عليه تدقيق التاخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلثة اقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول او الموضوع كنبوى

فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فلما عرفت من ان المراد
انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث
صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ الاان كلا قسمى النقيض
يتحقق بالنظر الى اعتبازه فى نفسه قوله وقول المطقيين محمول
على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول
على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما
اما فى الصدق والكذب اوفى الصدق فقط على ماعرفت ولذا عرفوا
التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق
احدهما كذب الاخرى قوله وايضا يلزم آه عطف على قوله يبطل
كثيرا آه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات
وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات
فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة فى العلم
ولا مطابقة فى بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله
واجيب آه هذا ما افاده سيد المحققين فى مواضع من كتبه وحاصله
ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى
للانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لايحتمل غير تلك الصورة
فى الواقع ولا خطأ فى الصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطأ فى الحكم
المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئى الذى
هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشئ الذى
ينشأ منه الصورة او الشئ الذى كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار
الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة فى الصورة التصورية من غير
ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لاشك ان الصورة المنتزعة من الانسان
مثلا قد يكون مطابقة له قد لايكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار
الثانى يلزم ان لايتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة
تصديقية لايكون الامطابقة لما هى صورة له فان الصورة التصديقية

كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغنا عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا لمعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصف بمطابقتها له فتأمل فانه دقيق قوله وانما الخطأ في الحكم اى انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة

لذلك المرئى فرع الحكم بالفصل ومن البين ان لاحكم فيه بالفعل بل يمكن
والالازم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لوكان الحكم الحاصل بواسطة
تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا ليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر
فيه من التصورات والرجوع من الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه
انه فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادرا كا للانسان
موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه
حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذى
هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه وهو ان يحصل فى الذهن
صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل
فى الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه
آلة لملاحظته فالحاصل فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها
ذلك الشئ فالعلم بالوجه فى المثال المذكور اعنى العلم بالانسان وان كان
مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس بمطابق والحق فى المثال
المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته
اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية
فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان
دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور
بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ فى تلك الصورة اذ هى
مطابق لمتصوره وانما الخطأ فى ان هذه الصورة آلة لملاحظة
تلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه
توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه
فى اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى
ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك
الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم
مثلا فالمحكوم عليه فى هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا

العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان الة الملاحظة المحكوم عليها اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهوههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو الة الملاحظة الشبح وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشبح الذى هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال فى قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى الذهن واللا معلوم لايعقل واللاشئ كلى وامثال ذلك انتهى وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح و اعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لابد ان يكون متصورا لان الحكم على الشئ فرع تصوره وليس معلوم الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولايمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه ح يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا و بين العلم بالشئ بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لامن حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه و بين العلم بالشئ من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر فى اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ماهو التحقيق و الحجر المذكور و ان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية الة لملاحظة الانسان الذى هو حجر فى الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذى اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه

قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر فى نفس الامر والخطاء انما هو فى الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذى هو ش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما الا بوصف الانسانية فى حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه فى نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجئ فى بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه فى نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اى ذاته كاف اه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا تندفع المناقشة التى اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات فى تعلق العلم محل مناقشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف فى تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المفضى فى الجملة قوله اى فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما نفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التى يبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعنى ان اه رد لمولى زاده حيث

قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم
قوله فانها مبنية على أن النفس اه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات
والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة
القطع الى السكين واختلفوا فى ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها
اوفى آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صور الكليات ولا ترسم
فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها فى آلاتها بناء على انها
بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس
للجزئيات ارتسامها فى آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات
فى الالات وارتسام بالواسطة فى النفس الناطقة على ما توهم وذهب
جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم فى النفس الناطقة
لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها
وكذلك لاينافى ارتسام الصور فيها غاية ما فى الباب ان الحواس ظرف
لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئى المبصر
ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن
ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام
الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة
المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثانى نفاها قوله وعلى ان الواحد
اه اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات
لا ترسم فى النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الاثار المختلفة
من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معانى الجزئيات وحفظها
وتركيبها وتفصيلها يقتضى ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس
المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز
ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الاثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله
فيه اشارة اى فى قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقى والافتراق يشعر بعدم
التقاطع وان كان التلاقى متحققا فى صورة التقاطع ايضا اذ المناسب

ح ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى
اعلم انه بين فى التشريح انه قد نبت من جانبى مقدم الدماغ من تحت محلى
الشم عصبتان مجوفتان متفاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما واحدا
ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذى فى الملتقى اودع فيه
القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا فى ان اتصالهما بطريق
التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى او الايمن
باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان و يذهب كل
منهما الى جانب الاخر او بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين
محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيصل الايمن بالعين اليمنى والايسر
باليسرى و الاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح فى شرح المقاصد
قوله لا يقال الحركة آه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض
النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج اصلا فكيف
تدرك بالحس اذ الادراك الحسى فرع الوجود الخارجى قال الفاضل المحشى
وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلها من الاعراض النسبية مع انهم
قد عدوهما من المبصرات فكون الشئ من الاعراض النسبية لا ينافى كونه
من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول آه يعنى
ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود
الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس
وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية
لا حقيقية بنوعه نحو كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل
ثالث بينهما او عدمه كما فى الافتراق والاجتماع كذا فى المواقف قوله
ولزوم النسبة يعنى ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والانين لها لا ينافى
ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة

قال فيه قد تقرر فى علم التشريح
انه نبتت من الدماغ ازواج سبعة
من العصب فالزوج الاول مبدأ
من غور البطنين المقدمين
من الدماغ عند جوار الزائدتين
الشبيهتين بحلمى الثدى وهو صغر
مجوف يتيامن النابت منهما يسارا
او يتياسر النابت منهما يمينا ثم
يلتقيان على تقاطع صليبى ثم يبعد
النابت يسارا الى الحدقة اليمنى
و النابت الى الحدقة اليسرى
فاندفع ما اورده الناظرون على
السيالكوتى من انه لم ينظر الى شرح
المقاصد فقال ما قال بل اختار
الشارح فيه ما اختار ههنا لانهم
لم يجدوا النسخة الصحيحة بل وجدوا
النسخ هكذا ثم يبعد النابت يمينا
الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى و الحق
النسخة الاولى بقرينة السياق
فتأمل مص
واعتبر امكان تخلل ثالث دون
تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان مص

بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف فى الاكوان
فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله
وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لانشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين
والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل
الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين قوله
ومايقال قائله مولانا صلاح الدين الرومى اى ما يقال فى توجيه قوله والحركات
ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد
مشاهدة الجسم فى مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس بشئ
لان ادراك الشئ كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لايسمى
احساسا ولايسمى ذلك الشئ المدرك محسوسا والالزم ان يعد العمى
من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى اوادراك عدمه مع انه نفى صرف
فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير فى قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع
الكونين اوالى الكون المذكور فى ضمن الكونين واما قوله واللمس لايدرك
الجسم آه فمن تتمة مايقال ودفع لاعتراض ورد عليه وهو ان يقال يلزم
مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه
يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا
عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركان
بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لايدرك الجسم فى مكان
والا لقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد
الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التى هى الكون فى المكانين بخلاف
البصر فانه يدرك الجسم فى المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل
منه ادراك الكونين ولايخفى انه ليس بشئ لان ادراك الحركة بعد ملامسة
الجسم المتحرك امر ظ سواء قلنا بادراك اللمس للجسم فى مكان اولا
فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك
الحركة بسببه اوعلى صيغة المعلوم والضمير للمس اى لا يكون سببا

لادراكه اوالعقل وفى بعض النسخ والحس لايدركه فى مكان آه فح يكون بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة اذالحس لايدرك كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحس الحركة التى هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله لايدركه فى مكان على حذف المضاف اى لايدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله راجع الى الشئ يعنى الشئ المدرك بواسطة احساس الاخر لايعد محسوسا كما لايعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه كما بين فى علم المعانى من ان تقديم ماحقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشى المدقق المستفاد من التقديم المذكور هوانه يدرك ماوضع كل حاسة له بها لابغيرها لاماذكر من انه لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى على مالايخفى والفرق ظ لكنهما متلازمان قوله اى مركب تام آه يعنى ليس المراد من الكلام ماهو المستعمل فى الانام والمبادر عند الخواص والعوام اعنى مايتكلم به بل المراد ماهو مصطلح النحاة اعنى ماتضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدى خبر اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة اولاتطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس الامر اوعدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لاتطابقه وكان الفاضل الجلى ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمرى ان بعض الظن اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح قوله اى على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه اى فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما فى الذهن من النسبة لابد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه اما ان يكون

هذا ذاك اولم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوفق اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لاذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اى كونهما مثبتة اومنفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لايشترط عدد آه واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بمافوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اثنى عشر آه قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا بعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام تشهيرا وتواترا فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين بقوله تعالى ياايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد قوله بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اى ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لايحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لايحتمل النقيض لاحالا ولامآلا امر دونه خرط القتاد انتهى لايخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض

بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي كذا في التلويح قوله قيل عليه آه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لابد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل قوله وهكذا حال كل معلول آه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذ تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه

قوله فان قلت آه حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول اوغير ذلك والمعلول الاعم لايدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لابسبب التواتر فلايكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لايحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز لمنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لايدل على عدم تحققه قوله وقع فى التلويح آه يعنى ان الشارح قال فى التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى آه فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى آه فلاتدافع لكنه احتيج ح فى عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر و يكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل و يكون معطوفا على خبر النصارى اذلا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل فى هذه العبارة لانه مخالف للنسخة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى آه يعنى ذلك التوهم باطل ولاحاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل فيكون فى كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولايكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لايخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لايستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه

في

فى الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود فى اخبار
القتل يتم الحق كما فى الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله
لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ
عدد المخبرين آه اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام
وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة اوستة والغالب انه لايوجد العلم باخبار السبعة
فالمخبرون لم يبلغوا احدا التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما وقعت
عن شبهة كما اخبر الله عنه وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق
التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى
ينافى وقوع العلم بل عن امر محسوس لاشبهة لهم فيه على مايدل عليه
قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة
لنفس الامر ولم يشترط فى الخبر ان يكون عن امر ثابت فى نفس الامر
بل كونه فى نفس الامر مستفاد منه تأمل قوله وعرق اليهود آه قبل
ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها
ونقصوا حتى لم يبق فيها الاشر زمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر
فى الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة قابضا
لمشارق الارض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى
بذلك قوله وبالجملة اى مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره ثم
ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكة لقوله بل لم يبلغ
عدد المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اى فى اتيان لفظ رب
سواء كان للتقليل اوللتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة
الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع المواد كما فى كل جسم ممكن لكن
هذا القدر كاف فى الجواب عن السؤال المذكور اذا السؤال المذكور
معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لايفيد العلم والجواب منع لمقدمة
دليله اعنى قوله وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين وكذب كل واحد
يوجب كذب المجموع وحاصله انا لانم ذلك لانه موقوف على ان يكون

مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع فى بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك قوله والتحقيق آه اى تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب القوة للمسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد و الاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر اخر لتفاوتهما رجحانا و يحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لايبقى احتمال النقيض فلايلزم شئ مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ابهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرف فى الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضى الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر فى ابهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فوجيه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله لتبليغ الاحكام اه قال المحقق الدوانى هذا لايشمل لمن اوحى اليه مايحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو الاعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لانم انه غير مبعوث الى الخلق على مانقل عنه انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام

احد غيرى والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التى هى رأس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين دفع لما قبل من انه يخرج عن التعريف انبياء بنى اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة مانقل عنه من انه اورد على ظ التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثانى ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوى اه هذا مااختاره الشارح حيث قال فى شرح المقاصد النبى انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضى عنده قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف فى الفرق بين الرسول والنبى فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبى رسول وكل رسول نبى لافرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك ومافى معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبى وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبى اعم لان الرسول اما صاحب كتاب اوشريعة متجددة بخلاف النبى كما بينه المحشى وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان اوملك مبعوث بخلاف النبى فانه منحصر بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى اه وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبى اومساويا او اخص اواعم لاجائز ان يكون مباينا لتحققهما فى بعض المواد كما قال الله تعالى فى حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولاان يكون مساويا اواعم لان نفى احد

المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفى المساوى الاخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبى بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبى بعده كما فى قوله تعالى واذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفى قوله تعالى واذكر فى الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشى يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تأييد ثان لكون النبى اعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبيا فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا فى تفسير القاضى قوله فاشترط اى اذا كان النبى اعم فاختلفوا فى بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط فى الرسول بخلاف النبى فانه يجوز ان يكون بالوحى وبالالهام وبالتنبيه فى المنام قوله والكتب مائة واربعة روى انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليه التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى هذا ما ذكره السيد الشريف فى شرح المواقف وقال ويشترط فى الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة واذا تسمى بالسبع المثانى لكن فيه ايضا ما سبق من ان مجرد احتمال لا يكفى فى باب المرويات قوله

وتخصيص بعض الصحف آه جواب سؤال كانه قيل لوكان النزول متكررا على جميع الرسل فا وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم آه عطف على قوله فاشترط بعضهم آه يعنى اشترط البعض الشرع الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى فى حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضى فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته قوله لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الى آخره فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى التواتر وخبر الرسول لكن يأبى عن هذا التخصيص تعميم الخلق فى قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبئ حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبئ ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق

على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبنى
على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق
فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله
فيخلقه على يد الصادق لظهار الصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة
تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلى من انه مبنى على ان
جميع الممكنات صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فانه لو تم والا فلا
وانما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق
على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب بمقاله
ورد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة
على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار
صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل فى حق مسيلمة الكذاب
انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق
ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما
لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه شرط فى المعجزة ان يكون فعله تعالى
وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعنى ان جواز
ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد
فى النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان
ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهار
اه يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج
عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع
وجوده ولا صدق فى مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان
قيل على هذا يقع لالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر
خارق للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما
اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة فى اظهار المعجزة
وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى

غيره على معارضة المتنبئ عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر ماقاله الفاضل الجلى من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لايفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لايحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لايعلم ان هذا الخارق معجزة مالايعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لانم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدى تأمل قوله والحق آه اى الحق فى الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كان الطلسم ومايترتب على خصايص بعض الاشياء كالمقناطيس والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلايدخل فى المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة وماقيل من انه لايندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فدفوع بما مر من انه لايمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لامدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشى والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لايشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والالزم انه يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست مقدورة للبشر بى شئ وهو ان هذا الجواب لايدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ بدون مباشرة الاسباب فلابد من الالتجاء

وجه التأمل هذا الجواب مبنى على مذهب فى المعجزة فان تم والا فلا
مص

الى الجواب الاول من انه لايظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا العدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخوارق الذى يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قلت كرامة اه انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لانه الحق من خلق الخارق على يد الولى اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة بمتابعته وماقيل فى الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولاشك ان كرامات الولى يدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لوكان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا فى المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله قد عدوا الارهاصات جمع الارهاص وهو الخارق الذى يظهر قبل بعثة النبي سمى ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اى تشبيه ماظهر على يد الولى بماظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اى تغليب ماصدر بعد البعثة على ماصدر قبلها قوله هو الامكان الخاص يعنى ان الظ ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى ولاعدم التوصل به اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لايتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى فاقاله الفاضل المحشى اى يجوز ان يتوصل وان لايتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم

بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه الخ وفيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا كما فى التعريف وانتفاء التعليل من افعال الله تعالى لايوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لماوقع الاظهار بالمعجزات ايضا لامتناع وقوع ماليس بمراد الله تعالى فالحق ان الاظهار مراد الله تعالى من غير ان يكون ارادته حاملا باعثا على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاعراض فعلى هذا فالحق فى الجواب ههنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المتبوع وكرامات من حيث ارادتها اظهار شرف الولى كما لايخفى كلنبوى

قوله وليس من حيث اه مع ان الباء السببية فى قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة كلنبوى

بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظ المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى قوله ولك ان تاخذه امكانا عاما اى لك ان تاخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به أنيه ضروريا امابطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة اولا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدى وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالخبرى لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعنى قوله قول مؤلف من اقوال آه مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن و بين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف ايضا وهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر

قوله وهذا التعريف مختص اه حيث اخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيده اهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبرى لانهم يبحثون عن المختص بالبرهان كدليل الوجوب مع البرهان والكراهة كنبوى

قوله كما ان التعريف الثاني اه فيه سهو ظاهر اذ الاستلزام في التعريف الثاني اى استلزام بين المعلومين لا بين اعنى الدليل و نتيجته ، العلمين كما في التعريف الثالث ، والاستلزام بين المعلومين متحقق

العضدى من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم يقل لذاتها آه يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة المعارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء عقليا او عاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى القياس المساواة اولا زمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف آه يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ماذكر فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يعمها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على مايعم الدليل اللفظى لا يناسب المقام لان مق المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على مايعم اللفظى والعقلى بل المراد ان تعميمه كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة بملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المق من التلفظ الا احضار تلك المتعقل فى الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم

فى بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان او غيره وماسياتى من انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء او المعتزلة يعنى القائلين بالاعداد والتوليد اه مبنى على هذا السهو ايضا لانا نختار ان المراد هو الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك عقلا لكن بين المعلومين وما كان مختلفا فيه بين الفرق الثلثة اعنى الحكماء والمعتزلة والاشاعرة بكونه اعداديا او توليديا او عاديا انما هو الاستلزام بين العلمين فمع كون الاستلزام الذاتى بهذا المعنى يصح التعريف على جميع المذاهب فاعرف كلنبوى

قوله والمراد بقوله لذاته اه اى لايراد الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية مطلقة معينة او غير معينة تامل فانه دقيق مص

المدلول

المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لايكون
الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه
فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم
ماذكرنا فتأمل قوله هذا في القول الاول اي هذا التعميم والشمول
للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي
هو دليل واما لفظ القول المذكور في اخره الذي هو مدلول فهو مختص
بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل
ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا في المؤلف واما القول فهو مختص
بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته
على ماهو الدليل في الحقيقة اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني اه
اي الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل
مقصور على المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب
من احواله ماهو وسط مستلزم للحال المط اثباته حاصل للمحكوم عليه
ويترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط
والحال المط اثباته ويحصل منهما المط الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه
مايعم النظر في احواله وفي نفسه على ماهو الظ فلا يصح الحصر اذ يلزم ح
ان يكون المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن
ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا
لشرائط الانتاج الى المط الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد
السند قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدي وشرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر فساد مازعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون
المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم
كون آه متعلق بالنفي لا الى قوله لا يخفى آه يعني لا يخفى ان كون

قوله ولا يخفى تحقيق للمقام ودفع لما قيل من ان هذا التعريف مختص بالنطقي وحاصل الدفع انه ان اريد باستلزام الاستلزام العقلي القابل بالعادة لا ما بقيا بل النفس الامري كان هذا التعريف مختصا به وان اريد به الاستلزام العادي والعقلي لم يكن مختصا به مص

المراد من الظرف فيه النظر فى احواله فقط انه خلاف الظ اذ الظ العموم بل
ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم
متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون
مختصا بالمفرد على مامر فلا يصح الارادة المذكور ولا الحصر الذى ذكره
الشارح واجيب بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة
الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على
التعريف الاول هو العالم اى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
يعنى المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف
الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض
الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالظرف فيه ما يعم النظر
فى نفسه فلا يصح ح الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجوب الصانع على الاول
ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة مع الترتيب دليلا
على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون
المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر
المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب تامل وللفاضل
الجلبى ههنا مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى
بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر فى التعريف امكان
التوصل والامكان فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم
التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص
ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة
لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على مامر قوله المراد
بالعلم التصديق آه يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعدده
والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام
التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق

والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا قوله وبلزومه آه عطف على قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة او التوليد او الاعداد فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بهما حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان تكونا علة لاحدهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهى خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال

ذلك لايعد ولا يحصى ولاشك ان العلم بالقضية الثانية فى الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلايخرج امثال ذلك من التعريف الاباعتبار قيد النظر فيه على مايذكره فى قوله اللهم الا ان يراد اه انتهى اقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لوفرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى قوله وايضا يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول اه يعنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بماذكره لكن نقضه جمعا بماعدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير مندفع اذ لالزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لابينا وهو ظ وغير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لايكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولالزوم فيهما والالامتنع تحقق العلم بهما بدون العلم بنتائجهما كالمثلث لايتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان اوغير بين والتفرقة انما تظهر فى العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لايستدعى الوجود فبين البطلان اذ لولم يستدعى غير البين وجود اللازم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد مايلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولاشك فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ماهو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لماذكره

السيد

السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمط حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولاشك ان كلا الوجهين منحصران في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني مؤلف من قضيتين آه انهما غير مانعان لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان نجد المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المط سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المط الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المط قوله اللهم الا ان يراد آه فح لا تنتقض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والثاني مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولاقرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي اولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم وليخرج اللزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله فبالثاني اوفق اه لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المط الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم

بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك اه حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعنى ما يلزم من العلم به على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا لان معنى مطابقة التعريفين ان تكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال فى باب التعريفات لان العام يوافق الخاص فى باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول آه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر فى احواله ولاشك انه ح لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر فى احواله فهو تكلف فى التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول اه يعنى ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد و المقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظ والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق اه الحق من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اى يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذى يظهر على يد المتنبىٔ له فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل

قصد به الاستدراج والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي
يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا الدعواه فانه لم يقصد به تصديقه
بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت
من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة
علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا
او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق
قوله اذ لو جاز كذبه اه هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح
المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة
الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم
التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى
الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة
بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الاتية لا يلزم
ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى
الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم
صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على
صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب
عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم
بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد
بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان
نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه
بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ
ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها
على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه

استحالته قوله هذا فى الامور التبليغية الخ يعنى ان هذا الدليل على تقدير
تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم فى الامور التبليغية والمدعى
عام وهو ان خبر الرسول سواء كان فى الامور التبليغية اوغيرها يوجب
العلم والوجه فى ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه يثبت
بالادلة القطعية ان النبى معصوم فلايكون كاذبا فى اخبار انه
لانه ذنب قوله قيل عليه اذا تصور مخبره اه وقائله مولانا صلاح الدين
الرومى وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ
معه حال المخبر يحتاج فى افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ماهو
خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول
وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهى غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان
من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر وعلم انه
خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك
المتقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا
الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب اه وحاصله ان تصور المخبر بوجه
الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا
المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف
خبره فى كونه صادقا ايضا على الاسدلال بالواسطة لان الخبر فى كونه صادقا
موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على
الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ
فالخبر فى كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا
وفيه ان الاستدلالى ماحصل بالاستدلال لامايتوقف عليه والالزم
ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشى فيه
بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا هو بل حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ماذكر فى شرح المواقف انتهى اقول
المذكور فى شرح المواقف انا ندعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق

وان كونه مفيـدا له معلوم لنا بالضرورة العـادية وهذا الكلام انما يدل
على ان العلم بافادته ضروری عادی وکون افادة الدليل معلوما بالضرورة
لايقتضى ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع فى كيفية
دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هى عادية اوعقليـة وهو يؤكد
الاستفادة من الدليـل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة
قوله والكل غلط اى السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة
لايجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب يتوقف
صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليـه بلاواسطة
وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول
لايحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعنى كل ماهو
خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخـبر رسولا صادقا فى دعوى
الرسالة ولايكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالى
موقوف على استحضار المقدمتين اى هذا خبر الرسول وكل ماهو خـبر
الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر اه بيان لمنشأ غلط السائل
والمجيب يعنى ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع
النظر عن كونه مما بلغه الرسول اومن قبل نفسه استدلالى يحتاج فى صدقه
الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول
من الله تعـالى الى الخلق ولبس للرسول فيـه مدخل سوى التبليغ فهو
فى الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولايحتاج الى دليل
فباعتبـار عنوان يحتاج الى الاسـتدلال و باعتبار عنوان اخر غير محتـاج
والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا لايرى ان تصور خبره عليه
السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له
يفيد العلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمين ومن حيث
انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقـة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص
يجعل صدقه بديهيا و يفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليـل

قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان مابلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في التصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ماذكره اقول ان اراد ان تصور المخبر انه رسول سواء كان في هذا الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان مابلغه فهو مم لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان مابلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل قوله لكن الكلام ه استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الامر حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فح يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان مابلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فح يكون السئول والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اى من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه اوغيره يدل على ذلك قوله وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى مابلغه الرسول يوجب العلم اه وشك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على مامر فح لامعنى للاعتراض بان خبره بعنوان مابلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره آه يعنى ان نظير ماذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يوثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن

الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث
يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير
ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل
مع ان الحكم فى كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان
اختلاف الحال فى البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل
المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى مم اذ لابد فيه
من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قولنا وكل متغير حادث ولاشك ان ملاحظة
الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأته قلة التدبر نعم
يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك
بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال
ليس من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات آه يعنى ان
التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظ المتبادر منه
عدم الاحتمال حالا ومألا على ما مر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات
بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لافائدة فى ذكره الا التكرار وبما ذكرنا
من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذى ذكره المحشى
ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان
ذكر العام لايوجب الغاء الخاص اذ لادلالة له عليه اصلا لانه ليس المراد
بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولاشك ان الثبات ليس
داخلا فى الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال
هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد آه اى اللهم الا ان يحمل
على خلاف الظ ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس
الامر بان لايكون نقيضه ممكنا فى ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ
لان نقيضهما محتمل فى نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز
وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فى الحال
فيخرج الظن ولايلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المأل فيخرج به

تقليد المصيب قوله وفيه مافيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال
بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال
النقيض هو عدم التجويز العقلى لاما يعمه والامكان الذاتى على مامر
فى تعريف العلم والالزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال
تقائضها فى انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع
احتمال نقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لايجوز عند
العقل وقوع نقيضه بد له وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص
عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولاقرينة تدل عليه و بماذكرنا لك ظهر
انما قاله الفاضل المحشى من انه ليس فى هذا التوجيه من بعد بل فيه
من الحسن مافيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ماذكر
فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه
فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
فى التيقن يتبادر منه انه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى المآل
فلابد من ذكر الثبات ليظهر انه لايزول بتشكيك المشكك فى المآل فى غاية البعد
لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم
عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه فى نفس الامر وعند العالم كما عرفت
مع ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل قوله فالاولى آه
اى الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت
فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق
الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بماذكره
خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند
العالم فى الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال فى المآل بان لايزول
بتشكيك المشكك ولابعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد
لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه
لعدم مطابقة الواقع على مامر فى تعريف العلم وفيه شئ والله قال

قالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان الحق المبالغة
فى افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد
فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشى فيه بحث لانه ان اراد
بالجزم المطابق ماهو فى الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم
المطابق فى الحال لا فى المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم
جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ماهو مطابق فى الحال والمآل وما ذكر
من لزوم لغوية ذكر الثبات فنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم
مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف
خفى عليه ومن العجب انه لم يطلع على غير وجه النظر وقال وماهو
جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب آه يعنى ان قول الشارح
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على ان حق المص من قوله
والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت آه ان العلم الحاصل من خبر الرسول
علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت آه
مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عنه اذ يفهم منه
ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه
وانما قلنا ان قوله فهو علم آه يدل على ذلك لانه اورد بالفا الدال على انه
فذلكة لماقبله اى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت
بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات يكون
علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا كان
جهلا اه اى انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا
فلا يكون مشابها للعلم الضرورى فى التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له
فى الثبات فانه صريح فى ان الحق من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل به
علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف فى الاعتذار عن هذا الاعتراض اذ يقال
ان المقصود من قوله والعلم اه وقع ايهام حمل العلم فى قوله يوجب العلم
الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى

اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور فى الكتب متداول بين الناس وان ماقيل من ان الادلة النقلية لاتفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته واما ماقاله الفاضل المحشى من ان العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى بها المذكور اه وهوشامل لليقينيات وغيرها فلايكون قوله والعلم الثابت لغوافليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذالعلم مخصص باليقين عند هم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم فى قوله يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم فى قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو بط والا لم ينحصر الاسباب فى الثلثة وايضا يجب التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية اه يعنى ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذى ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لاتفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده اه يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات فى العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال، قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المص لانه لايقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجيء فى بحث الايمان اقول رأى المص نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لانفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الاترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام تأمل قيل ليس فى كلام الشارح مايدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه لايفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون

مقصود

مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت يضاهى العلم الثابت اه بالمعنى
الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فى غاية البعد
اما اولا فلانه لاحاجة الى تفسير العلم ههنا اذقد صرح فى قوله واسباب
العلم ثلاثة انه لايطلق العلم عندهم الاعلى اليقينيات واما ثانيا فلانه
لاوجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم
الضرورى و يوجب العلم الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير
واما ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا
فلانه لامعنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لماقبله و اما خامسا فلانه
لافائدة ح فى ذكرقوله والالكان جهلا اه قوله وكانه اشارة اه يعنى ان
قول المص العلم الثابت بخبرالرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة التيقن
اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس
لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان
متشابهين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل
فان فيه شائبة الوهم اذالوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف
فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلايكون العلوم العقلية خالية
عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول
من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مق
المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة اوالمجاز وليس لنا الى التيقن بشئ
من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية
التيقن انه يفيده بعدان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق انقطع ولاشك
انه بعدالتيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى
الذى هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى فعدم شائبة الوهم فيه
والتيقن بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع كماذكر فى شرح المواقف
تأمل قوله والافهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الشارح ظ
فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ماذكره فى شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة

فلا اعتداد بالقول بانه لبس بمتواتر الابعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكره فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الاحاد الا انه فى حكم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويويده ماذكره السيد السند قدس سره فى خلاصة الطيبى انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر فى الاحاديث اعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوء مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها اه يعنى انما قطع النظر عن القرائن فى افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه فى عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر لبس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على مامر فى وجه الحصر والخبر الذى هو مع الدليل كخبر الرسول داخل فى هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجه اه يعنى قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار فى الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه فى جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيد للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشى فى توجيه قوله

بان القرائن قد تنفك عن الخبر اذ الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزمه الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض المواد او في بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المص ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون اخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشاء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا

فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست
كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة
اليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه
فقال ايضا ان المراد بالقرائن فى قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل
والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر
عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس
الخبر لكن بالنظر فى احواله كما فى العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو
مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى
اقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا فى الخبر الصادق
اذ يصدق عليه انه يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه
خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله قوله لانه
كذلك آه اى لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما خبر قوم
لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه
خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر و فى خبر الاجماع
بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة
وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله الاية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالى
فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى
اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم
الضرورى وما فى حكمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبنى آه يعنى
خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق فى النوعين مبنى على التجوز فان
المراد المتواتر وما فى حكمه وخبر الرسول وما فى حكمه لا على التحقيق اذ هو فى
الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصد الشارح من ادخال خبر الله والملك
فى خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فى المتواتر بيان ان الحصر مبنى على

المسامحة

المسامحة باراد ثم ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره اوعلى
طريق اخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر
الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن القسم اذ ليس هو مفيدا
بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته
كذا قيل قوله ان قلت هذا اه يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في
الثلثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو
الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم يكن آلة غير
المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة
للنفس بها تستعد فانه صريح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها
مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت آه حاصل الجواب
انا لا نم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة النفس فان المفهوم منه ان العقل
قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له
اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق
الالة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره
الى منفعله واما اطلاق الالة على العلوم الالية كالمنطق فان المنطق صفة
النفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف
النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية
فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الالة
على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث
الاهلية مرارا كثيرة وانه يكون ح ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا
اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو
الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظ من عبارة الشارح ان مقصوده نفي
كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي الغيرية عنه مسامحة
باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك
ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض

ووصف الشيء لا يسمى آلة له اقول والحواس ايضا اوصاف المدرك فيلزم ان لا يكون آلات الا ان يقال بل هي اوصاف في اعضاء مخصوصة والمدرك هو مجموع الجسم والروح عند المتكلمين والنفس الناطقة عند الحكماء فعلى هذا لا يكون الحواس اوصافا للمدرك بخلاف العقل بمعنى القوة ولك ان تقول دل كلامه كما سبق في شرح المقاصد على انه لا نزاع في ان المدرك عند الحكماء والمتكلمين هو النفس وان النفس عند المتكلمين هو الروح الانساني مجردا كان او ماديا فلا يكون الحواس اوصافا للمدرك ايضا بخلاف القوة العاقلة

كلنبوي

الافاضل ولايخلو عن تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد
اى واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور فى وجه الحصر
الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الاخر فى الوجود فالمعنى ان لم يكن
آلة يمكن انفكاكه فى الوجود عن المدرك فهو العقل ولاشك ان نفى الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لاينافى كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشئ
ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من
اطلاق الغير هو اللغوى اعنى ما يكون مغايرا فى المفهوم وعلى تقدير التسليم
فهو غير صحيح لان نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة
واما الصفات الحادثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم
الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجئ بالتفصيل انشاء الله
تعالى والعقل مع النفس كذلك قوله هذا هو النفس بعينها اذ هى التى
يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به
الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح
فى انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة
الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرء قوله
يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى
الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات
بالوسائط آه واعلم ان الشارح ذكر فى التلويح فى بحث الاهلية ان العقل
يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم
تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق
الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى
الشمس كما ان بافاضة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك بافاضة نوره
يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل
بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام
فى العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله

والعرفه

الا ان آه اقول الصواب ان يقال لما لم يكن هناك جوهر يدرك به الغائبات والمحسوسات جميعا ماعدا النفس فلا بد من ان يحمل المغايرة على المغايرة الاعتبارية سواء كان النفس ماديا كما هو عند جمهور المتكلمين او مجردا كما هو عند الحكماء وبعض المتكلمين كلنبوى

آه لان الكلام فى العقل الذى لان الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف وصفاته والعقل بهذا خارج وفيه انه على هذا لا يصح حصر الخارج فى الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام فى الاسباب القريبة والا لوجب ان يعد الشمس منها لان لها دخلا فى الادراك بواسطة البصر وقس كلنبوى

والعرف واللغة على مغايرتهما آه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكر الاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله ع م ان الله تعالى خلق العقل فى احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقى بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم قوله عدم تقييده اه يعني عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي او نحوهما بان يقول يفيد العلم فى الالهيات او فى معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته فى النظريات فقط والرابعة لافادته فى الالهيات فقط والخامس لافادته فى معرفة الله فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة آه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرته فى الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور فى المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لان هذا نفسه آه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم فى الالهيات بحسب الظ

فتخصيص الشارح السمنية آه يشير الى ان غرض المحشي من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرض المحشي انه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يحمل نفيا للسمنية وبعض الفلاسفة فلم يكن رد الهما وان حمل على العموم فكما يكون ردا على النافين كذلك يكون ردا للمخالفين كما لا يخفى ويمكن دفعه باختيار الثاني ويحمل كلام الشارح على التمثيل او تنزيل غيرهما منزلة العدم بناء على عدم الاعتداد بهما. كهنبوى

لم يكن مثبتا لدعويهم فى زعمهم والا فغايته عدم تمام التقريب وهو ليس اولى من فساد المادة بيراه دليلهم فلا يدل على انه ليس دليلا للسمنية فان من استدل بفساد المادة يجوز ان يستدل بفساد الصورة. كهنبوى

مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر العلم بهذه النسبة
لا تكون مناقضا لدعويهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة
عدم المعلومية آه ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم فى الحقيقة حكم
من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر
فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض
الاراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا فى الالهيات فلو كان
مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم فى الالهيات فيتناقض والفرق
بين الاحكام الايجابية والسلبية فى افادته النظر مما لا يرضى بسماعه
الاذان الكريمة قوله لكن يرد آه يعنى يرد على هذا الجواب انه انما يلزم
التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا
بافادته الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد فى افادته الظن
وانما الخلاف فى افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا
هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين فى الالهيات لا العلم بها
حتى يتناقض قوله يرد عليه آه حاصله ان الالزام انه لو افاد شيئا ل[illegible]
فاسدا لجواز ان يكون فاسدا فى نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه معترف
بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم
والحجج الالزامية اعنى المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة
فى الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه فى نفس الامر قول بلا دليل
لا يعبأ به قوله هذا انما ينفى العلم آه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل
آه وحاصله ان هذه الشبهة لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها
انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا فى نفسه
لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا
حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك
انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو
لا يستلزم عدم كونه مفيدا فى نفسه والمدعى الثانى قوله لكن القائل

بنفسها

يرد على هذا الجواب آه لكن هذا
الايراد مدفوع عن الشارح بسابق
كلامه فان قوله فيما بعد يعنى اما
ان يفيد شيئا من افراد اليقين فلا
يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون
معارضا وان افاد الظن لان ما افاد
الظن لا يكون معارضا لما افاد
اليقين كما لا يخفى
كلنبوى

بنفسهـا آه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعنى ان القـائل بالافادة يدعى العلم بهـا ايضا اذالمق الاستدلال وهوانما يترتب على العلم ولانه لايمكن دعوى الشئ بدون العـلم به والمنكر ينكرهمـا معـا اى يدعى كون النظر مفيدا غـير معلوم لنا وانتفاء هـذا المجموع اما بانتفـاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بهـا فاذا افادة الشـبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب لالانم ان مدعى المنكر نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو امابعدم الافادة او بعدم العلم بهـا ولايخفى عليك انه لوتم هـذه الشـبهة لزم ثبوت نقيض مادعى المنكر الاان يدعى الظن دون العـلم قوله اى اثبات افادة النظر آه يعنى ان الكلام على تقدير المضـاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القـائلة اعنى كل نظر صحيح مفـيد للعلم با لنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بهـا ولاشك ان حكم هـذا النظر اعنى كـو نه مفـيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبـات تلك الكلية با لنظر المخصوص يسـتلزم اثبـات حكم هـذا المخصوص بنفس افادته العـلم وانه اثبـات الشئ بنفسـه قوله وقد يقال آه حاصل هذا الجواب ان اللازم ممـاسبق اثبـات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولانم انه اثبـات الشئ بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العـلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيد الاعلى العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتايج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العـلم بكونهـا مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبـات تلك القضيـة الكلية بالنظر المخصوص اسـتفادة العـلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولاخلل فى استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آه وحاصل تزيفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته

فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة
للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم بالملزوم و العلم بتحقق الملزوم
ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط
ليتحقق له العلم بكيفية افادته وماذكرته من انا نحصل كثيرا من العلوم
بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لايدل على عدم العلم
بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف واولم يكن العلم بالافادة
لما حكمنا بافادتها لتلك النتايج قوله اى توقف الشئ على نفسه آه يعني
ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشئ على مايتوقف عليه
لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني توقف الشئ
على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض
الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل
نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادتها
والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص
موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد
من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر
صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلاحاجة الى حمل الدور على معناه
المجازى اقول فيه بحث لانالانم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف
على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاد من الاصل بجعله كبرى
الصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام
من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه
لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشئ على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا
الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة
فلذا حمل المحشى على المعنى المجازى قوله حاصله انا نثبت الكلية يعني لانم
انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ بنفسه لان المثبت هو
افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هوافادته من حيث ذاته لانا نثبت

القضية

القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان
هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ لمثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص
من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض
انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية
اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا
النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث
كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب.
واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان
شخصيته ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض
له الشارح والحق منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون
ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر
لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل
وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعها
من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على
صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه
بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم
المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف
بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري
وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله الاولى آه يعني ان قوله
باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير
احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة
مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل
باول التوجه لا يحتاج الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال
والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير

احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله
وجعله تفسير الاول آه يعنى جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا
وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شئ اصلا
كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايمه تقرير
الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى ما لا يكون لمباشرة الاسباب
مدخل فى حصوله حيث فسر الاكتسابى المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب
مدخل فى حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو
حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة
الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل
بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل
من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر فى وجه حصر الاسباب
فى الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل
لا العقل فانه المفضى الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة
او ترتيب مقدمات فانه صريح فى ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما
ثبت بالعقل وانما قال لا يلايم التقرير الشارح لانه يلايم لما قرره البعض
من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب
بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا فى حصوله كما لا يخفى قوله الظ
من عبارة المص اه يعنى ان الظ من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح
حيث ذكر المص الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وفسره الشارح
بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضرورى ههنا فى مقابلة
الاكتسابى المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب
وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اى يرد على ما هو
الظ ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقا له بالمعنى
المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة

الاسباب

الاسباب بالاختيار قيل ان المراد مالا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف النظر فى الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء فى الحسيات ولايخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبى قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضرورى مايكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ماصرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبى لعدم حصوله بالاستدلال والكسبى من العلم الثابت بالعقل ماثبت بالاستدلال وبماذكرنا ظهر ضعف ماقاله الفاضل الحلبى من انالانم ان الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولهما فى الكسبى فان المراد بالكسبى مايكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولاشك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على مابين فى محله لان الكسبى من العلم الثابت بالعقل مايكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وماثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابى وان كان الكسبى المطلق مايكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة فى الضرورى لان حصولهما وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على مامر فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اه يعنى الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ماثبت منه بدون توسط النظر فهو ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين

و نماقال فالاولى اشارة الى ان ماذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة ه يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لاما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدور البشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم لان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول فى ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به اه فغير ظ لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة اوغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به فى شرح المواقف قوله لكن يرد اه يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لابد فى حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر

العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدور لنا اذ لانعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس اومع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر اخر مدخل فيها واقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولانعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لانعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت فى هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح اه حاصله ان من ادرج الحسيات فى الضرورى عرفه بما لايكون القدرة مستقلة فى حصوله والكسبى عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فى الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة كامر ومن ادرج الحسيات فى الكسبى عرفه بما يكون للقدرة داخل فى حصوله والضرورى بما لايكون كذلك فتدخل الحسيات فى الكسبى لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة فى الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادى ضرورية فلايكون القدرة مستقلة فى حصولها لتوقفها على المبادى الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبى يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك وعن الثانى ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التى يتوقف عليها العلم الكسبى غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه التناقض آه حاصله انه جعل الضرورى اولا مقابلا للكسبى ثم جعل قسما من قسمه اعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشئ قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضرورى ليس باكتسابى ومن الثانى انه اكتسابى وحاصل الدفع منع لزوم ماذكر للتغاير بين القسيم والقسيم قوله وليت شعرى آه يعنى ان دفع التناقض فرع

تحريله وههنا لايتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو
مايقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لوكان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل
بنظر العقل المقسم الى الضروري والاستدلالى قسم من المقابل له وليس
كذلك لانه قدمر انه لايتصور حصول العلم سواء كانت ضروريا ونظريا
بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب
من الاسباب الى مايحدثه الله تعالى فى العبد بلا توسط اختياره وصرف
اسبابه والى مايحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق
الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المحققة فى الضرورى
والاستدلالى على ماهو الظ من قوله واسبابه اى اسباب العلم من غير تقييد
بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو
نظر العقل اى توجهه وملاحظته الى الضرورى والاستدلالى ولاشك انه
لايلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب
المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون
داخلا فى الكسبي ويكون الضرورى قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل
لنظر العقل وتوجهه الذى لايكون على وجه المباشرة كما فى الوجدانيات
كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التى ليست
بمقدورة للعبد او يكون على وجه المباشرة كما فى النظريات والبديهيات التى
سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التى هى حاصلة بالقصد
والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه
بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام
المحشى قوله ولوسلم آه اى ولوسلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة
لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها
عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذى لاجل تقييد السبب المباشر
به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق
فى لوجدانيات وليس بسبب المباشر والسبب المباشر متحقق فى الحسيات
والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان فى النظريات والمقسم

الضروری والاستدلالی فی قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروری یحصل
باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم ای بنظر العقل الاعم الشامل
للسبب المباشر وغیره فلا یکون الضروری داخلا فی الکسبی فلا یلزم
التناقض اصلا وبما حررناک اندفع ماقیل لا یجوز ان یکون بین المقسم
والاقسام عموم من وجه یعرف ذلک من ملاحظة مفهوم التقسیم والمراد
بقولنا الحیوان اما ابیض او اسود الحیوان اما حیوان ابیض او حیوان اسود
لانه وان لم یجز ان یکون بین المقسم والاقسام عموم من وجه لکنه جائز
بین المقسم وقیود الاقسام بل متحقق الاتری ان الابیض الذی هو قید
محصل لقسم الحیوان اعم من وجه من الحیوان وهذا القدر کاف کما لا یخفی
قوله نعم یرد علی التقسیم الثانی آه یعنی نعم ان الضروری فی التقسیم
الثانی محمول علی ما یحصل بدون فکر لکن لا لسبب انه لو لم یحمل علیه
یلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل علی ما یحصل باول التوجه من غیر
سبب مباشر لم یصح حصر ما حصل بنظر العقل فی الضروری والاستدلالی
لخروج الحدسیات والتجربیات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل
ولیستا بداخلتین فی الضروری لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما
علی الحدس والتجربة ولا فی الاستدلالی لعدم احتیاجهما الی نوع فکر
فیحتاج فی دفعه الی جعل قوله من غیر احتیاج الی تفکر تفسیرا لاول
التوجه فیحصل للضروری معنی اخر وهو ما حصل بدون فکر فالباعث
علی حمل الضروری علی معنی آخر لیس لزوم التناقض علی ما ظن بل عدم
استقامة الحصر وانما لم یحمل التفکر فی قوله من غیر احتیاج الی التفکر
علی المعنی اللغوی ای من غیر احتیاج الی سبب من اسباب المباشرة فیکون
الحدسیات والتجربیات داخلة فی الاستدلالی ولم یحصل للضروری
معنی ثان لان تمثیل الضروری الحاصل باول التوجه بقوله الکل اعظم
من الجزء یابی عن ذلک لاحتیاجه الی الالتفات المقدور وتصور الطرفین
المقدور وبما حررناک ظهر ان ما قاله الفاضل المحشی وانت خبیر بان

هـذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات
المقدورة كانت داخلة فى الضرورى ولاشك ان الضرورى باعتبار
كونه مقدورا حاصلا عما شرة الاسباب قسم من الاكتسابى وقد كان
الضرورى قسما للاكتسابى فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه فيحتاج
الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس الحق ان الضرورى
بالمعنى الاول شامل الحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة
بل مقصوده ان ماذكره الشارح من ان فى حمل الضروريات على المعنى
الثانى دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه بل فيه دفع
لبطلان الحصر وابن هـذا من ذلك واعلم ان مق المحشى من قوله وليت
شعرى كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغى لايتخيل
التناقض الذى يفضى الى اعتبار المعنين للضرورى نعم فيه ايهام
التناقض لكنه يرتفع بادنى تأمل قوله فيحتاج الى دفعه آه يعنى
لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ابطل
حصر الاسباب العامة فى ثلثة ويحتاج فى دفعه الى مايحتاج فى دفع النقض
بالحدس والتجربة والوجدان وجوابه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها
وكان الحاكم فى جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه فى العقل وان كان باستعانة
الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق
فلايكون داخلا فى المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق
فلا احتياج فى دفعه الى ما ذكر قوله الا ان تخصيص الصحة آه
لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشئ ايضا والتخصيص يوهم
كونهما من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر
من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله وفيه استدراك آه
لانه يكفى ان يقال من اسباب المعرفة بالشئ قيل المعرفة يشمل التصور
والتصديق والكلام ههنا فى التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا
قوله وايهام خلاف الحق لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد

وعلى

وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ففى
ارادة الثبوت منهسا بلا قرينة ايهام خلاف الحق قيل المراد بالشئ الحكم
الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها
فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى
فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق
انتهى ولايخفى ان ما ذكره المحشى بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله
على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة
بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة فى مفهومه وايهام خلاف الحق قوله
كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم
لايطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلى على الانكشاف التام بمعنى
عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن
قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المتن لايدل عليه صريحا والعلم
قديطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على مايشعر به قوله فيما سبق
ولكن ينبغى ان يحمل التجلى آه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا
فان قيل حصر الاسباب فى الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد
بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد
والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم
بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان قوله اشارة الى وجه التسمية
اى انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة
فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به
ثم سمى به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع قوله وليس
من التعريف اى ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم
الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار
التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية
على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لايعلم بها الصانع وظنى

المفيدة للعلم اقول فيعود النقض
بالالهام المعلوم اى علم كونه الهاما
من جانب الله تعالى لانه مفيد
العلم القطعى بلا تخلف وان كان
مطلق الالهام لايفيده بلا تخلف
لعدم القطع بالهامية بعض
افراده ولذا كثيرا ما يظهر الخطأ
فيما يدعى انه الكشف والالهام
وهذا كان السبب الحواس السليمة
والنظر الصحيح لا مطلق الحواس
والنظر الا ان يقال ان الالهام
المعلوم انما يفيد العلم بلا تخلف
لمن الهم اليه فلا يكون سببا عاما
لعامة الخلق والكلام فيه تأمل
كلنبوى

ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم لزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد آه يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف الحق من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان فى ايثار الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فمعنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاقا للكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لانه اسم للكل آه عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والالما صح جمعه كما فى قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح فى شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المص صريح فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففى تفسير كلام المص بما ذكر نوع حزازة قلنا لانم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه

اشارة

اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التى يتركب منها فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المص وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرنه فيه اقرب الى الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية آه الحق من هذا دفع مايتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها الكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لاتتعدد الابامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية اوهوائية غير قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية وان الصورة لنوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر انواعها المقتضية الآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهوا صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهوا ولايجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه ببقاء صور الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر فى امزجة المواليد الثلاثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها فى امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركزها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المخصصة لكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى

فان الآثار الصادرة عن نوع الماء مخالفة لما يصدر عن نوع الهواء نسخة
منه

لكون الصور النوعيـة قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النـار نعم انه
يجوز الانقـلاب بحسب الكون والفسـاد فى افراد الشخصية من كل نوع
فكان الشـارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا
الى هـذا التحقيق المفهوم من الاشكال اواراد بالنوع النوع الاضافى اعنى
المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية و يكون موافقا للمشهور
قوله قيده بالاضافة آه اى قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا
عن قيـام الواجب لذاته فان معناه اسـتغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه
بنفسه اذلا تحيز للواجب قوله ثم لايخفى آه يعني ان تعريف قيـام العين
بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير
المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه
انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف اعنى
قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعـين فكيف يصدق عليه القيـام
بالذات المختصة به و بما حررنا لك اندفع ما قيـل فى دفع هـذا النقض
من ان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة
المفروضة انما هى من اجتماع القسمين لان هـذا الجواب انما يتم ان لو قرر
عبارة المحشي بانه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيـام بالذات فيكون
عينا مع انه ليس بعين فيكون الحق ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك
بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف
لانه يختص بالعـين وهو ليس بعين وح لافائدة فى اعتبار الوحدة النوعية
فى المقسم كما لايخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه
عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة
من غـير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبـارى غير موجود فكيف
يكون جزء للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه
ان لا يكون فى عروض التحيز له واسطة فى العروض والتحيز لذلك المجموع
انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض

اذ

اذلا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس امرا اخر بل عين وجوده اه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد الشريف فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا اخر غير وجوده فيه وقيامه به على مايدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر و وجوده فى الحيز امر اخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشئ فى نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا مايتحقق الاول دون الثانى فان البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لايمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمق اتحادهما فى الاشارة الحسية فتأمل قوله بمعنى البعد المفروض آه يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعنى الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اه اى ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذلا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا فى قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله رد بان التقاطع اه يعنى ان اشتراط التقاطع لايوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتألف بان فى الطول ويقوم الجزء الثالث

فالقيام متأخر بالذات عن وجوده فكيف يكون نفسه وفيه انا لانسلم ان صحة هذا القول وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو كان الوجود مقدما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم فليكن الترتيب بالفاء التعاقب الاعتبارى كما فى قولهم رماه فقتل مص

وحاصله ان امكان الوجود الابطى متغاير لامكان المحمول لتحقق الاول فى الامور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثانى فى الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان متغايرين وفيه ان التغاير بين الامكانين فى العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لايجدى نفعا اذ الشارح العلامة يقول ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع مص

بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذى
قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزا ب فيحصل الطول
وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا
ابعاد ثلثة احدها من ا ب والثانى من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهى الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك اختلال
عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولاشك ان قيام
الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة
على هذه الصورة والاوجه وفوقه رابع اى فوق احدهما رابع
كما فى المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول
اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة
فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبى
فى حاشية المطول ان جملة كثير اياديه فى قولنا فلان كثير اياديه صفة
لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع
الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة
وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر الملتقى لم يكن
ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الفاضل
قوله وان كان لفظيا راجعا اه الحق من هذا بيان فائدة قوله راجعا
الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل
ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم
آه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولاشك انه نزاع لفظى يعنى
انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم
فى اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى اصطلاح من ثلثة
وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة فى الاصطلاح وان كان
نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق
التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى

بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلامنافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام الفرضى هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لايقدر على استحضار ماينقسم لصغره اولانه لايقدر على احاطة مالايتناهى والفرض العقلى لايقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لافى عبارة الشارح صريح فى الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمى انه لصغره لايدرك الحس ولايقدر على استحضاره واماوجه امتناع انقسام العقلى فهوانه امرغير منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لايكون تصورا مطابقا لمافى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الجمارية فانه وان كان ممكنا اذ العقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذامعنى قوله اى مطابقا للواقع والا فالعقل فرض كل شئ يعنى ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لمافى نفس الامر لاعدم مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ العقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ماقال بعض الفضلاء انه لاخفاء فى ان هذه الكلية فى حيز المنع اذلايمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى فى كثيرين اذالفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى محله لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لابمعنى التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه ولوحمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن

تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله
وان امكن دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر
بالمجردات ونحوها بان الحق بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده
والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم قوله لايقال
احتمال جزء لايدل آ يعنى لانم ان الحق حصر ماثبت وجوده اذ لو كان كذلك
لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لايدل الدليل
على حدوثه وهذا ينافى غرض المص اذ مقصوده بيان حدوث العالم
بجميع اجزائه الشاملة للموجود والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء
لايدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ماسيجئ انما يدل
على حدوث ماله كون فى حيز والمجردات لاحيز لها فلايدل
على حدوثها وما قال الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض
على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب اللذين
ذكرهما الشارح فيما سيأتى بقوله وههنا ابحاث اه فليس بشئ
لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع صغرى الدليل اعنى العالم
اما اعراض او اجسام اوجواهر بانا لانم الحصر المذكور لجواز كونه
مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان الحق حصر ماثبت وجوده
فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله
لايقال اه اعتراض على هذا الجواب بانا لانم ان الحق حصر ماثبت وجوده
لانه ينافى غرض المص فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد
به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلى فى تقرير هذا الاعتراض لايقال
نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لايتجزى مبرهن ثابت
بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لايدل الدليل
على حدوثه ولا خفاء فى انه ينافى غرض المص انتهى فيه بحث لان احتمال
وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ماسيجئ ان كل ماله كون
فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولاشك

ان

ان وجود الجزء بدون الكون فى الحيز ممتنع فح فيكون حادثا البتة فلا معنى
لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب آه
اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه
بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان
يقال ان حصر المص المركب فى الجسم مم لجواز ان يكون المركب حاصلا
من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل
كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان آه هذا جواب عن الاعتراض الاول
يعنى ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا
بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المق منه اثبات الصانع وصفاته وهو
انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل من المجردات
لا ينافى غرض المص قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعتراض
الثانى وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه
احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم
بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة
التمثيل قوله اى مستقيم آه يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس
للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح
الحقيقى المستوى على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم
ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما
لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير
مستقيم منافيا للكرية الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهى
فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف
ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود
نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن
ان يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافى
الكرية الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة

موجود فيهما عندهم بمعنى انه لوقسم حصل الخطوط المستديرة ولاينافي
الكرة الحقيقية و مماقلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح
مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيهما بالفعل
عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولايخفى انه لافائدة ح في تقييد
الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيهما خط بالفعل آه فان وجود
الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرية الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا
للواقع وايضا انما يتم لوكان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا
محمولا على غفلة الشارح على ماقاله بعض الافاضل والظ من عبارته
ان المراد مايكون سطحا حقيقيا لاحسيا مطلقا سواكان مستويا اوغير
مستو فحاصل الاستدلال انه لووضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب
الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها
لوكانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل امامستقيم ان وضع على السطح
المستوى اوغير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية
لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية عندهم على مازعموا
فتدبر واحفظ قوله يرد عليه ان انعقل جازم آه يعني ان جميع مراتب
الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يعد اي ينقص
العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد على صيغة
المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب
الاعداد اكثر ممايعد العشرة لشمولها مرتبة لاحاد ايضا مع ان كلا منها
غير متناهية بقى في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها
اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر
من مرتبة العشرات اي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر
من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد
عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد
اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ ممابعد بلفظ الظرف المقابل للقبل

فالمعنى

فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التى بعد العشرة اعنى احد عشرة الى مالايتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عدكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة فى الامور الموجودة لايتصور بدون التناهى ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة فى الجسم ايضا متناهية و ما الاجزاء الممكنة فهى لاتقف الى حد كما لاتقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن آه يعنى ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التى يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من احاد تلك الافتراقات جزء لايتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه مامرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح وهو ماسيجيء بقوله والافتراق ممكن لاالى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك بط ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولاينتهى الى حد لايمكن فيه فرض شيء غير شيء فلايوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلايكون كل مفترق واحد جزأ

لايتجزى ولايلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى
والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع
اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان
التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا
وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان
لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المحققة
في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة
الى الفعل مجتمعة اومتعاقبة على رأيهم وح يكون كل مفترق واحد جزأ
لايتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة آه حاصله انهم
صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه
اذ الاعراض الاولية للشئ لايوجد بدونه ولاخط بالفعل في الكرة على
مامر فلانقطة فيكون مابه التماس جزألايتجزى قوله تلك القضية مهملة
آه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لاكلية
فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدى من القاعدة
المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلاخط وكذا
مركز الكرة والدائرة نقطة بلاخط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة
بلاخط ايضا وماقيل من انه لانقطة في الكرة كما لاخط فالمراد انه لانقطة
فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها
على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا
الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والاخر مبتدأ
منه ويضيق عليه الى ان ينتهي الى نقطة هي رأسها فان كانا مستديرين
يسمى صنوبريا ومستديرا والا مضلعا قوله لانه في الاخرة اه يعني
ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر
سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة اوباعادتها بعد العدم انما يكون
في دار الاخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل

في

فى بيانه ان هلاك البدن لايكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية و النوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصور والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لايعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع عادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها اه يعنى ان انظ المبار ان قوله المبنى عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التى يبتنى عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة فى الكتب المتعارفة غير مبنى عليها و يمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله عدم العالم و قوله المبتنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعنى مثل اثبات الهيولى والصورة التى يؤدى الى القدم و يبتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبنى على ان لايكون المسافة مركبة من اجزا لاتتجزى بل متصلا واحدا فى انفسها على مابين فى محله قوله وقيل لا اماالخروجها بكلمة ما اه يعنى ان كلمة ما فى تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه و الصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلاحاجة الى اخراجها بقوله و يحدث فى الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذلا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لالذاتها ولالغيرها بل لما ليست عينها ولاغيرها والمح تعدد الواجب لذاته ولايخفى انه تستر محض قوله وامالانها عرض اه يعنى قيل ان قوله و يحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة فى تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فامان لايكون متحيزا كالصفات اومتحيزا بالتبعية كالاعراض

فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند فى شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها فى العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف الحق اذا اطلاقه شايع فى الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الجلى فى توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة فى ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على الكرامية قوله ذكر فى شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها فى جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد فى غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه فى غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد فى الامكان وكلام الشارح فى الوقوع قوله ولك ان تستدل اه يعنى لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعرى غير تام عند غيره وبين حدوثهما بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه فى بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود اه يعنى ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود مح بالضرورة لانه

تحصيل الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار
حادثا قطعا قوله واعترض آه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون
حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا
بعدم الاثر وهو م لم لايجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود
بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد
للوجود بحسب الزمان اذ لامنافات بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية
كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وح لايلزم حدوثه لعدم سبق القصد
عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل
هذا الايجاد كما لايلزم شئ من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد
القصد بالكامل اعنى مايكون مستلزما للمق وهو قصد الواجب تعالى
وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعنى قصد واحد منافانه مقدم
على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج فى حصول المق بعده
الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات و بالجملة ان القصد اذا كان كافيا
فى حصول المق يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن
كافيا فيتقدم عليه زمان ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله
اى مستمر الوجود لايطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم
يعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض
بل المق بيان ان القدم ينافى العدم فالحاصل ان مايطرء عليه العدم
لايكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه
اومستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم
لايطرء عليه العدم والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله
ان قلت يجوز ان يستند آه يعنى ان طريان العدم على القديم انما يستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لوكان ذلك القديم مستندا الى الموجب
بلاواسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لايجوز ان يكون استناده اليه
بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها

شرط الوجود ذلك المستند ومعد الوجود الاخر غير متناهية فى جانب الماضى ومتناهية فى جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية لعدم عليه ضرورة تحققه فى ازمنة ماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعنى الموجب القديم مع واحد من الشروط ولايكون مستمرا لجواز ان يطرئ عليه العدم بان ينتفى شرط وجوده الذى ينتهى اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لايكون شرطا الوجوده فلايلزم تخلفه المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولايلزم قدمه بمعنى لايلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية فى جانب الماضى بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد فى الزمان الماضى فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه فى جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعنى الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولايكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعنى الحركة الجزئية التى ينتهى اليها جميع الحركات التى هى شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلى حرر هذا الاعتراض بما حصله انه يجوز ان يكون ذلك الحدث الزمانى مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلايكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لايفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام فى انه ينافى العدم واذا فسره المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات حدوث الزمانى وقد اعترفتم به قوله قلت يبطله برهان آه يعنى ان لاتناهى الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجئ ان شاء الله تعالى فلابد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب

بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه
ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله
نعم يرد ان يقال آه يعنى يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم
بتوسط امر عدمى ثابت فى الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك
المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه
اعنى ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع
ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفائه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته
حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر
العدمى لا يخ اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة
شرائطه العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال
عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثانى فلان زواله
لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود
امور غير متناهية وهو بط ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا
لا نم ان الامر العدمى يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سسه
اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق فى حال
العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء لتم الجواب
المذكور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل
المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات
الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل آه
يعنى لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون اخر فى ذلك الحيز فان كان
مسبوقا بكون اخر فى حيز اخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث
بانه خارج عن الحركة والسكون الاتى بقوله فان قيل آه لانه ح يكون
داخلا فى السكون لان معنى قوله والا اى وان لم يكن مسبوقا بكون اخر
فى حيز اخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا اصلا بكون اخر كما فى آن الحدوث

اولايكون فى حيز اخر بل فى ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح
عدم اعتبار اللبث فى السكون وهو خلاف العرف واللغة ولذا اخرجه
الشارح عنهما قوله يردعليه ان ماحدث اه يعنى يرد على ظ هذين
التعريفين على ماذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن
مجموع الكونين ان ماحدث فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الان
الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث فى الان الثانى جزء
من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع
الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه
يكون الساكن بالذات فى آن سكونه اعنى الان الثانى شارعا فى الحركة وذلك
مما لا يقول به احد و بما حررنا لك اندفع ماقيل ان الحق من قول الشارح
وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على
المسامحة والمراد ماذكره فلا يرد ما اورده المحشى بقوله ويردعليه اه لان
مقصود المحشى بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظ بانه يرد
على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه
يردعلى تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا ماقيل ان اشتراك الشيئين
فى جزء لايستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر و ان اراد بالامتياز
الذاتى الامتياز بنفس الذات لابالجزء فذلك غير واجب فى الحركة
والسكون ولاتصريح منهم به اذليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس
بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لايتمايزان بحسب الوجود الخارجى
بان يكون تحقق كل منهما فى الخارج ممتازا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون
الشئ فى الان الثانى متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد
قوله والحق ان الحركة كون اول اه هذا بعينه ماذكره الشارح بقوله
فان كان مسبوقا بكون اخر آه قوله وهذا ظ اى كون هذين التعريفين
صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الانات على ماهو مذهب الشيخ
الاشعرى من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثانى

واما

واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لامعنى ح لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتتالى الآنات ولانه يلزم اذا حدث فى مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه فى الآن الثانى حركة لعدم كونه فى مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه اه يعنى ان ما ثبت قبل ان القدم ينافى طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فح يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه اه يعنى ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى بالفعل و بالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا القدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المق اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ماهو

والتحقيق ان الحركة كون فى آنين فى مكانين والسكون فى آنين فى مكان واحد نسخه

قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين ثم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجرد اه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذلو وجدلشاركه البارى فى التجرد لكن التالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظة واما بطلان التالى فلانه لوشاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب انالانم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لاتستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلانم ان مابه الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لايجوزان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ماذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمى بين فى محله قوله ومنها مايقال مالا دليل اه تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات كما يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لولم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انالانم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشئ متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على انا اه حاصله ان اريد بقوله لادليل على وجود المجرد انه لادليل فى نفس الامر منعناه لان عدم العلم لايستلزم عدمه فى نفس الامر وان اريد انه لادليل عندنا فسلم لكنه لايفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا فى نفس الامر فلايكون المجرد مما لادليل عليه ليجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال اه جواب سؤال مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والالكان العلم به استدلاليا قوله حدوث

سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله فحدوث اه اي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الاخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة في اتصاف اه جواب سؤال مقدر كانه

قيل انه يلزم ح اتصاف الواحد بالمتقابلين اعنى البداية واللا بداية وهو بط وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطق ولاناطقا قوله وايضا لوصح اه نقض اجمالى وحاصله انه لواستلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية لمطلق وليس كذلك والالزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئى يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لاتقولون به وبما حررنا ظهر ان ماقيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل فى كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لاينتهى الى حد لايوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولومتعاقبة غير متناه ليس بشئ لان هذا الفرق لايفيد فى دفع النقض المذكور كما لايخفى قوله والاصوب ان يجاب اه اى يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار فى الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة اومجتمعة مرتبة اوغير مرتبة كما سيجئ انشاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذابداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعنى خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمق دفع كلامه لابيان ماهيته والا فماهية الحيز مايشغله الجسم اوالجوهر بخلاف المكان فانه مايشغله الجسم فقط قوله ان قلت ان الصفة وكذا اه منع للملازمة وحاصله انا لانم انه لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لوكان مغايرا للواجب لكن لم لايجوز ان يكون ذلك الجائز الذى يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى اومجموع ذات الواجب وصفته فان كلامنهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما

سوى الله تعالى اما الصفة فظة واما المجموع فلانه لبس الا الذات والصفة
وكل منهما لبس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها لانه لامغايرة بين
الكل والجزء قوله قلت هذا لا يضرنا اه يعنى ثبوت الجائز الذى لا يكون
مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعنى ثبوت وجود الواجب
تعالى وهو لازم سواء ينتهى سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما
ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات مح .قوله وكلامنا فى
الجائز المباين اه اى المق بالنفى فى قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز
المباين والمغاير للواجب ولاشك فى صحة الملازمة ح فقوله هذا لا يضرنا
دفع مادة النقض وقوله وكلامنا اه تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا
من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشئ لعدم استقلاله فى الجواب
واجاب بعض الافاضل بانا لانم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان
الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع
مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها
وهو مح اه او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجئ من ان الصفات لبست
عين الذات ولا غيرها و ح يرد انا لانم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب
الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز
ان يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلابد من الالتجاء الى ما ذكره
المحشى على ان هذا فى الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى و بما ذكرنا
ظهر ايضا ركاكة ما قيل فى دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله
اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم
اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ماسوى الله تعالى مما يعلم به
الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه يرد ح المنع المذكور بانا لانم انه لو لم يكن
الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم
لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المق نفى كون
الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك

قوله قوله لكن يرد عليه اه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ماثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لايكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لماثبت حدوثه لالجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لابدله من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لماثبت حدوثه ولايكون منه فلا يلزم علية الشئ لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لايكون مماثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك و القصر على انه منع للشرطية الاولى اوالثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لايضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لايلزم من كونه جائز الوجود كونه مماثبت حدوثه حتى لايصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مماثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لايكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولايخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى مايكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولايحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لوكان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشئ منه لاحتياجه الى العلة مما

لايساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع اه صريح فى ان المراد
هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير
لانه الضرورى واما لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلالانه
مبنى على بطلان التسلسل ولانه لوكان المراد ماذكر لكفى ان يقال لوكان
جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولاحاجة الى قوله لكان من جملة العالم
ولانه ح يكون الاستدلال مائلا الى طريقة الامكان فلايصح قوله وهذا
قريب اه هذا تقرير كلام المحشى على ماسمعته من الاستاذين ويرد عليه
ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله
هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات
الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولايحتاج
الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبى يعنى حمل المحدث فى قوله والعالم
بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال
انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا
الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح محدثا
لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب
يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا اوقديما
مما لايساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظ عبارة المص حيث صرح
هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد فلايتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث
الذاتى على ماصرح به الشارح فى بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم
والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقدم بخلافه فالتوجيه المذكور
ليس بصحيح لانه مما لايساعده كلام الشارح قوله والشئ لايدل على
نفسه يعنى لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولوكان من جملته
يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لمايصلح كل جزء منه دليلا

قوله واذا لم يكن من العالم لم
لم يكن الخ فيه انه لامعنى له
فالصواب ان مراد المحشى الخيالى
هو ان مبدأ العالم يجب ان يكون
مبدأ لكل جزء من اجزاء العالم
ومدلولا لكل جزء فلوكان جائزا
الوجود لكان من جملة العالم
ولوكان من جملة العالم يلزم
ان يكون مبدأ ومدلولا لبعض
اجزائه الذى هو نفسه على ذلك
التقدير اما الصغرى فظاهرة
لان كل ممكن لما لم يكن وجوده
مقتضى ذاته كان دالا على وجود
مبدأ له فيكون من جملة العالم
واما الكبرى فلانه لوكان من جملة
العالم فمع كونه من جملة العالم
يلزم ان لايكون من جملة العالم
اذ لوكان من جملة العالم لدل
على وجود مبدأ له هو نفسه
او واحد من معلولاته التى هو
مبدؤها وعلى التقديرين يلزم
ان يكون دالا على نفسه اى على
ان مبدأه نفسه لكن اللازم باطل
اذ الشئ واجبا كان او ممكنا لايدل
على نفسه بهذا المعنى لاستلزامه

على وجود المبدأ له لكنه لايصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشئ لايكون
دليلا على نفسه فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لايكون ح اى حين عدم
دلالته على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه
الملازمة التى فى قولنا لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين
كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان يكون من العالم وان لايكون منه وانه تناقض
ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لايكون ح من العالم انه لايكون حين كونه
مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لايكون
مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل
فيلزم حين كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان يكون من العالم وان لايكون
منه وانه تناقض فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم وعندى ان الاول اظهر
واقرب الى الفهم وفى بعض النسخ بدل كلمة اذ فى قوله اذ لايكون او الفاصلة
والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لايكون مبدأ له وان لايكون من
العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم
ولايخفى انه تصحيف اذ لامعنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة فى
ايراد كلمة او ح فى اللازم الثانى وتركه فى الاول قوله الاول طريقة الحدوث
آه حاصل الاول ان مبدأ العالم لوكان جائزا لكان من جملة العالم الذى
هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشئ علة لنفسه لكونه محدثا
ومحصل الثانى ان مبدأ الممكنات لوكان جائزا لكان من جملة الممكنات
فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه القرب ظ اذ لافرق بينهما الا بحسب
الحدوث والامكان لكن الثانى اقوى على ما بين فى موضعه قوله ابطال
التسلسل اه يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم
على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ماذكرنا اعنى اقامة دليل ينتج ا
فالتمسك فى اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة
دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لامعنى له الا اقامة
دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح

توقف الشئ على نفسه فلا بد
ان الشئ لايدل على نفسه
بالضرورة فلو فرض مبدأ العالم
من جملة العالم مع كونه من جملة
العالم يلزم ان لايكون من جملة
العالم لكن الشئ لايدل
على نفسه فيثبت الملازمة القائلة
بانه لو فرض من جملة العالم مع كونه
من جملة العالم يلزم ان لايكون
من جملة العالم فقول الخيالى والشئ
لايدل الخ اشارة الى الفساد منه
الاستثنائية من هذا القياس
استثناء المسوق لبيان تلك الكبرى
الشرطية وقوله اذ لايكون حينئذ
من جملة العالم اى حين عدم
دلالته على نفسه اشارة الى الشرطية

وقد

وقد يتوهم ان هــذا دليل اه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقــار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلســل وليس كــذلك بل هذا الدليــل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقــار فى اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسل فلا يرد عليه ماقيل ان الافتقار غير الاسـتلزام وماذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسل انما يفيد ان هذا الدليل مسـتلزم ومنتج لبطلان التسل لا الاحتياج فى اثبات الواجب بهذ الدليــل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان التسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفى قوله ابطال التسل آه يعنى فى اختيار الشارح لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليــل على بطلان التسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسل ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبــات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم انفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسل وليس كذلك فان عبارته صريحة فى انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسل ولا خفاء فى ان كون هذا الدليل مقاما على اثبــات الواجب لاينا فى كونه اشارة الى دليل اقيمت على بطلان التسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليــل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشــارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل ح مسـتلزما لبطلان التسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يسـتلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا فى ابطال التسل اذ لم يقم عليه

بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولايخفى انه ح يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق انه معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احدادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذاغيره فى بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور فى غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله يتم بمجرد خروج العلة آه يعنى اذاثبت ان الممكنات لايجوز ان يكون علتها نفسها ولابعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الاالواجب اذلا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها آه اى واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غيرمتناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهى ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذلوكان فى اثنائها فلا يخلوا اما ان يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب اوعلة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا عن السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل بط فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبماذكرنا ظهر ان فى تقرير المحشى نقصانا كما لايخفى قوله فظهر آه اى فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقرة الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لاكما زعم الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسل قوله واعلم انه يمكن آه مما ترك الشارح ذكره امالان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معافذكر احدهما مشعر بذكر الاخر قوله وهما باطلان لانه يستلزم كون الشئ علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل

واحد من الجزئين الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته
وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة لمجموع لانه يكون علة لنفسه
وللامر الثانى الذى هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه
وفى هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف
آه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق آه
اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لابد لها من علة خارجة فينتهى السلسلة
عندها واما بطلان عدم تناهى المعلولات فلا يدل عليه قوله وهى
لا تكون آه اذ العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام فى العلل الموجودة وهى
تجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة
ايضا قوله وهذا البرهان آه اى برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل
فى جانبى العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود اما مرتبة طبعا كما فى سلسلة
العلل والمعلولات او وضعا كما فى الابعاد او غير مرتبة كما فى النفوس
او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء
اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجرى عندهم فيما ليس فيه الترتيب
والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة آه اى
ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب
اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها
المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها
من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تناهى
الابدان التى فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى
هى لا تناهى ولا استحالة فى عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة
على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان كانت باقية
بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
فى الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعى ولا وضعى وانما قيد بالمفارقة
عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهى الابدان

ضرورة تناهى الابعاد قوله لانها مرتبة آه دليل لقوله وبه يبطل يعنى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب فى جزئياته ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التى حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت فى اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدائة مما حدثت فى الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها قوله وما ذكره بعض الافاضل آه يعنى ماذكره بعض الافاضل فى عدم جريانه فى النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة فى الازمنة المعاقبة متساوية فى العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس فى زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر فى زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة فى العدد وقد يحدث احاد النفوس فى ازمنة مترتبة لتحقق الابدان فيها فح لا يحصل الانطباق فى افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم فى التطبيق بل يكفى فيه تطبيق المتناهى بالمتناهى قل او كثر فيكفى فى انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد فى زمان واحد متناهية لان الابدان التى هى شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهى الابعاد التى يشغلها الابدان ففى انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهى من النفوس بالمتناهى وهو كاف فى جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان هذا الاشتراط لايتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله

عليه

عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد با فى مأة عام لان القائل
بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لايقولون بعدم تناهيها
قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان
التطبيق على الوجه الذى قرره المحشى لايبطل عدم تناهيها على هذا
المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه
ولايقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهى افرادها
المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول
بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب
المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لايعبأ به قوله اى فى الجملة
سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة اومتعاقبة هذا عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلايجرى الا فى الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت
الاحاد موجودة فى نفس الامر وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول
من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثانى بازاء الثانى وهكذا
ويتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة
لايوجد منها فى كل زمان الا واحد ففى كل زمان نفرض التطابق لايمكن
الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر
فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة
اذ لايلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى وهكذا الا اذا
لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن
استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة مح فينقطع بانقطاع الاعتبار
وتوضيح ذلك بتوهم التطبيق بين الجذعين ممتدين على الاستواء وبين
اعداد الحصى فان فى الاولى اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا
فى وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لابد
فى تطبيقهما من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لايخلو
اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء

من احدهما بازاء جزء اخرى اويكفي ملاحظة وقوع اجزاء احدهما
بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاكمال فان كان الاول يلزم ان لايجرى
فى الامور المترتبة لان الذهن لايقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية
مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم المعدوم
والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثانى فهو
متحقق فى الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة
الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء
من احدهما جزء من الاخرى اولا يقع فعلى الاول يلزم التساوى
وعلى الثانى التناهى قوله فيجرى فى الحركات الفلكية هذا على
مذهب المتكلمين ظفانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر
واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعنى الحركة
بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل
الى الابد لاتعدد فيه اصلا فلا يجرى فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه
امر موهوم لاوجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم آه يعنى ان التطبيق لا يجرى فى الامور الاعتبارية فانه لابد
فى جريانه من تحقق احاد السلسلة فى نفس الامر ليحصل العقل منهما
جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهى مالاتناهى فى نفس
الامر اوتساوى ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لاتحقق لها الا فى الخارج
وهوظ ولا فى الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لايتحقق الا بملاحظتها
مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لايكون الاحاد حاصلة فيها الا بوجود
واحد وهو العلم الاجمالى المتعلق بها والذهن لايقدر على استحضار
مالانهاية له مفصلا فينقطع بملاحظة الاحاد فى حد فينقطع التطبيق
ولايلزم تناهى مالايتناهى فى نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح
فى شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى

في اتمام الدليل حكم العقل بانه لابد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء
من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل
ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط
ملاحظة اجراء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قبل
ان تحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلة
لابد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودة ويكون وقوع كل واحد
منهما بازاء اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا
المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي
ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس
قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل
ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا
دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى قوله ونظيره نعيم
الجنان فان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد
لا يوجد فوقه اخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن
يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى آه حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية
ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه
الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود
العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه
الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع
وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى
فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم عما يصح تعلق
العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتأمل قوله
وتوضيحه اه اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد
والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي

قوله لكن يشكل آه منشأ هذا
الاشكال تعميم الوجود في كلام
الشارح من الوجود الخارجي
والذهني كما سيشير اليه فان قلت
هذا تعميم بلا دليل بل الوجود عند
المتكلمين النافين الوجود الذهني
منحصر في الخارج فههنا الاشكال
متوجه على ما توهمه المحشي من
التعميم لا على مراد الشارح قلت
صرح الشارح في شرح المقاصد
باثبات الوجود الذهني على خلاف
المتكلمين وفي كلامه ههنا دليل على
التعميم ايضا وهو قوله فانه ينقطع
بانقطاع الوهم اذ لو حصر الوجود
في الخارجي لقال دون ما هو وهم
محض فلا يرد النقض بالاعداد
والمعدومات اذ السلسلة الغير
المتناهية من هذه الاشياء موهومة
الوجود لا يحكم بها الا الوهم كحكمه
بوجود ابعاد غير متناهية في الخارج
وان اريد النقض بالموجودات منها
فالدليل جار لكن حكم المدعى غير
متخلف لان الموجودات منها
متناهية فلما عدل عن ذلك الى ما
ترى علم ان مراده من الوجود اعم
من الوجود الخارجي والذهني

فرع الوجـود سواء كان فى الخـارج اوفى الذهن فالشئ بدون الوجود لايتصف بالتناهى وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعـلومات مع قطع النظر عن الوجود لايكون متناهيا ولا لامتناهيـا والمتصف منها بالوجود ليس الاقدرا متناهيا اما فى الذهن فلانه لايقدر على استحضار مالايتناهى واما فى الخارج فلان كل ماهو موجود فى الخـارج متناه فعلى كل تقـدير لايجرى التطبيق بينها لعدم كونها غير متناهية حتى نفرض الجملتين ويلزم تناهى مالايتناهى قال بعض الفضلاء كون التنـاهى واللاتناهى فرع الوجود محل تامل بل الظ عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عنـد جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهى واللاتناهى ههنا ليس بمعنى الايجـاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لايتصف بشئ منهمـا الواجب والوحدة والنقطة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا فى الجملة وعن الثـانى ان هذا الجواب انمـاهو على طريقة المتكلمين والاعداد عنـدهم من الامور الاعتبارية واما عنـد الحكماء فعدم جريان برهـان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لالعدم الوجود بنـاء عـلى ماقالوا من انه لا شئ من المراتب جزء لمـافوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل ماقلنـا كلام السيد السند فى المواقف على ان المحقق الدوانى صرح فى حاشية التجريد بان الاعـداد من الامور الاعتبارية عنـد المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله ومايقـال انها غير متناهية آه جواب سؤال مقدر كانه قيـل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فامعنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهى عليها مجاز باعتبار انها لووجدت باسرهـا لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهـاء الى حد كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لوكان المراد

انها

لم يتوجه الاشكال المذكور سواء خص الوجود الذهنى بالوجود فى اذهـان المخلوقات او عمم من الوجود فى علم الخالق بان يحمل الذهن على مطلق المدرك الشامل للخـالق والمخلوق كما جلوه عليه فى اثبات الوجود الذهنى ونبه قلنا اورد المحشى هـذا الاشكال

سلمه نبوى

انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم
بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على
امر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها
فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي
في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية
ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان
متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود
العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل
الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون
متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها
مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس
بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات
المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات
المتجددة لا ينتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة
العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد
متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى
انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد
ونعيم الجنان قوله فيه اشارة آه يعني في عناية الوحدة في وجوب
الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظ عبارة المص وهو ان الله
علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون
الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا
نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك
جار في الصفات الاتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان
هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها
لان الصفات الاتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست

لكونهما فرع الوجود الخ فيه انه لا وجه له بعد تعميم الوجود من الوجود الخارجي والذهني حتى الا ان يقال هذا الحصى على كلام المولى الوجود الذهني في وجود في ذهن الخيال على الوجود بقوله نعم المخلوق ثم اورد عليه العلمي يرد الخ بناء على ان الوجود الذهني فانه الواجبي كالوجود الخارجي وجود وراء الوجود الذهني فحكمه حكم الوجود الذهني. كهنبوي

ضرورية الثبوت له فلابد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد اه يعنى حاصل الدفع ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفته اعنى وجوب الوجود لافى ذاته الذى هو جزئى حقيقى هذا تقرير ظ عبارة المحشى وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فح يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لابارادة الوحدة فى صفة الواجب اذ يقال ح ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة فى وجوب الوجود على ما قال فى شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه انما يقبل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدأ واحد خبره فح يرد ان الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته فى صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لافى ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى فى الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذى سألتمونى والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما فى الكشاف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتمونى عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون اه يعنى

فالوجه ان يقال الخ اقول بل الاوجه ان يقال جعل المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى مدعى منيرا الى احد دليلى بطلان التسلسل بناء على ان التطبيق بالمنتق يدل على علية المأخذ ومن البين ان الثابت بهذا الدليل ليس الا كونه واجب الوجود لا وحدته ولا اتصافه بسائر الكمالات فلذا حمل الشارح لفظة الله هنالك على معنى واجب الوجود ولا استدراك اصلا ولا يلزم وقوع الجزئى الحقيقى محمولا ايضا كلنبوى

اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما نعم انما يلزم لوكانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا اوموجبا اوناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا اوناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز اسناد النقيضين فى الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل مايختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله فى تقرير المدعى اه اى اذا كان المراد بالالهين فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن آه محل تامل لانه يدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو اخص من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال آه اى الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق آه الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فح يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال آه اى اولا يخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بان التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا آه اى لكن يرد على هذا البيان انه لوكان الايجاب نقصانا لم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها ومختارا

اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعلا ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مسندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال فى شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغى ان يخصص بما عدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين آه يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ماعداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لا يعتد به فى المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا فى ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل قوله قوله ههنا بحثان الاول النقض اه اى فى هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالى بان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم المحال اعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا فى نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح اولا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية اولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو بط اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا

لانم

قوله افاضة الوجود الخ اقول لكنه كمال يجوز الخلو عنه فى بعض الاوقات بخلاف الصفات الذاتية اذ لا يجوز الخلو عنها فى وقت عند الاشاعرة لانهم انما اثبتوها لعدم كفاية الذات بكون الذات عالما باعتبار وعلما باعتبار آخر مثلا كما قال القائلون بعينية الصفات فلو خلا الذات عنها يلزم صفات النقص التى هى اضدادها وهو محال نعم يرد عليهم ان عدم كفاية الذات ممنوع فى ذاته لكنه بحث آخر ومنى العلاوة الابتة فتأمل

كلنبوى

لا نم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لاينافى الالوهية بل المنافى لها العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثانى الحل اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر لما ان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا القدرة اذهى يتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولاشك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه لايكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل قوله والجواب اه هذا جواب بتخليص الدليل بحيث لايجرى فى مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادة الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد فى زمان ارادة الاخر سكونه ولاشك انه لا يجرى فى صورة النقض لان ما تقتضيه الذات مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة قوله ولايتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين ح يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الاخر قوله اى لا تدافع آه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجئ وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما

قوله لان ما يقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ اى مقدم بالزمان او بالرتبة لان تعلق الارادة ان كان حادثا كما هو المشهور فايجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان ازليا كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب لما كان فاعلا مختارا فى افعاله وموجبا فى صفاته امكن عدم تعلق الارادة فى نفسها ولم يمكن عدم ايجاب صفاته التى الخلو عنها نقص يستحيل فى حقه تعالى فايجاب الصفة سواء كان بالذات كما فى ايجاب صفة الحيوة او بالواسطة كما فى ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة هذا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم وبكونه تعالى قادرا مختارا وكذا يتم هذا البرهان على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله لان تعلق الارادة عندهم عبارة عن ايجاب الذات والذات الواحدة لايوجب شيئين متضادين الا بشروط متغايرة عندهم فلا يتصور تعلق الارادة بخلاف ما اوجبه الذات عندهم كما لا يخفى

كلنبوى

لان حصول الخ ولقائل ان يقول
وكذا مطلق المتنافيين كقيام زيد
وعدم قيام عمرو فالدليل الذى
اورده لنفى ارادة التضاد
الاصطلاحى جار فى نفى مطلق
التدافع والتنافى ايضا هو نقيض
مدعاه ولا مخلص الا بمنع الجريان بان
مراده من التدافع اعم من المعاندة
المعتبر فى المنفصلات اى ليس بينهما
تعاند فى التحقق وفى الواقع وارادة
النقيضين او الاخصين منهما واقع
بين شخصين ونفى الاجتماع فى
الواقع لا يتوقف على انهما لا
يصيران فى محل واحد او فى محلين
الا يرى ان فردية الثلثة وزوجية
الخمسة لا يجتمعان فى الواقع فبينهما
تناف وان كانا فى محلين والحاصل
انه لا اعتبار فى هذا المقام لكونهما
مما يجتمعان فى محل واحد او لا يجتمعان
وانما الاعتبار بانهما ليسا مما يتعاندان
فى الواقع ولا يجتمعان سواء كان فى
محل او فى محلين فنفى التضاد فى هذا
المعنى مما لا وجه له اذ يجوزان لا يكونا
متضادين ومع ذلك يجوز ان لا
يجتمعان فى الواقع كعين الملزوم
ونقيض اللازم كلنبوى

امر ممكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعنى لم يرد بالتضاد
كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة
واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان حصول الضدين
فى محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لا خلل فى صحة
الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق
الاخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفى
التضاد بينهما قوله وايضا المانع اه اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى
الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد
فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا
مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفى فى جواز
اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان
فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفى بين التعلقين
المتضادين لكان المثبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون [illegible] ايضا
وليس كذلك كما لا يخفى قوله اى دليلهما آه يعنى ليس المراد بالامارة
الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى
اثبات التوحيد قوله اذ يلزم آه اى يلزم العجز الاحتياج الى الغير فى تنفيذ
القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى
الوجود او فى الايجاد او فى شئ آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان
الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان
واذ كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا
فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج
فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج
فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية
الاجماع وانا لا نسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده
الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو من امارة

الحدوث

الحدوث آه تدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشئ قوله ان قلت آه حاصله انا لانم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والالزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله قلت العجز تخلف آه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هى التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع آه يعنى ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لا ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلى الذى يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبنى آه يعنى ان الظ المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لانم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله فمعنى قوله آه اى اذا عرفت ان هذا الجواب مبنى على الظ فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظ المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة

احدهما قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانم بطلان اللازم بل لابد له من دليل قوله فتدبر اى تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ماقيل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض اى لم يتكونا بالفعل كما هو الظ المتبادر قوله واما الثالث آه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد آه يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع آه اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الالهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تقف به او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة بانا لانم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لايستلزم وقوع التمانع فى الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لايستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع فى الحكم عادة على ما فى الشرح قوله واما على الاطلاق آه يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظ القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فح نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه

قوله فلا معنى لايراده الخ قد دفعه المحشى بما ترى لايقال بل الحق فى دفعه ان يقال ان ما بعد العلاوة مبنى على ان امكان التمانع لايستلزم الوقوع بجواز الاتفاق ويمنع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل وبطلان اللازم ان اريد عدم التكون بالامكان على قياس المنع السابق وماقبل العلاوة مبنى على تسليم ان امكان التمانع يستلزم وقوعه بناء على انها سربارية يعنى مع لاتسليمية فحاصل ماقبل العلاوة انا لو فرضنا ان امكان التمانع فى احداث العالم يستلزم وقوعه بالفعل فعلى تقدير التمانع اما ان لايغلب احد الواجبين على الاخر فيلزم ان لايكون شئ منهما صانعا للعالم لتعارق الارادتين واما ان يغلب احدهما على الاخر فيكون احدهما صانعا دون الاخر وعلى التقديرين يلزم ان لايكون الصانع من الواجبين متعددا وذا انه لازم على تقدير التمانع بالفعل ان لايكون الصانع متعددا وهو لايستلزم انتفاء المصنوع بالكلية لجواز ان يكون احد المتمانعين غالبا

بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة
الاخرى مدخل فيه وهذا الابنا فى كمال القدرة فى نفسها وانما المنافى له
ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لايكون للقدرة الاخرى مدخل
فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة
انما يكون على وفق الارادة قوله كما فى افعال العباد عند الاستاذ فانه
ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد
وان قدرة الله وان كانت كاملة كافية فى حصولها الا ان ارادته تعالى
تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا يمكن
اختيار الثالث وهو ان يكون التكون باحدهما ولانم انه يستلزم الترجيح
بلا مرجح لم لايجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة
الاخر او تفويض احدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز
ان يكون كل منهما مستقلا فى الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد
الاخر وجوده ولاعدمه ولا استحالة فى ذلك قوله والتحقيق فى هذا
الخ اى التحقيق فى ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على
نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى اقناعية لاتفيد
القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون
يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على
مابينه الشارح لكن الظ من منطوق الاية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء
والارض حيث قال الله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله الاية فانه ليس
المراد بالظرفية المعنى الحقيقى اعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون
المراد التصرف والتأثير فيهما او المعنى انه لوكان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا
اى لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والاية حجة قطعية اذ تأثير
الالهين فى تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة محال
لامتناع التوارد فتأثيرهما فى تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون
تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون

على الاخر ويكون هو صانعا
للعالم وانما يستلزمه لو لزم
من التمانع بالفعل عدم كون شئ
منهما صانعا بتعاوق الارادتين
وهو غير لازم كما عرفت وبهذا
اندفع ما قيل ان هذا المنع قبل
العلاوة متضمن لاعتراف المدعى
الذى هو عدم تعدد الصانع
لان المدعى عدم تعدد الوجب
بالذات لا عدم كون كلا الواجبين
صانعا وهو الذى تضمنه سند المنع
الاول لانا نقول اما ان يغلب
احدهما على الاخر فلا يكون
المغلوب الها واما ان لايغلب شئ
منهما على الاخر مع ارادة العلة
فيكون كل منهما عاجزا عن تنفيذ
ارادته فلا يكون شئ منهما الها
اذ من شأن الاله كمال القدرة
كما سيقله الخيالى من شرح المقاصد
فلا يمكن تعدد الصانع القادر
على الكمال فلا مجال لمنع الملازمة
قبل العلاوة الابناء على جواز
الاتفاق مع امكان التمانع كما سبق
ولذا ذهب المحشى فى تقرير
مابعد العلاوة الى ما ذهب وامر
ايا تأمل

حسن لنبوي

وتفصيل الدليل على هذا بان يقال
لو وجد صانعان قادران على
الكمال مؤثران فى هذا العالم
المحسوس اما على سبيل الاجتماع
مع قدرة كل منهما بالانفراد اوعلى
سبيل التوزيع لا بانفراد كل منهما
بناء على بطلان التوارد لامكن
بينهما تمانع لان امكان التمانع لازم
لتعدد الصانع القادر سواء كانا
مؤثرين فى العالم باحد هذين
الطريقين اولا وكلما امكن التمانع
بينهما يلزم ان لا يوجد هذا العالم
المحسوس كلا او جزأ لما عرفت من
الشارح من امكان التمانع المستلزم
للمحال يستلزم عدم تعدد الصانع
القادر مطلقا اى سواء كانا مؤثرين
فى العالم باحد الطريقين اولا فعلى
تقدير امكان التمانع يلزم ان لا يوجد
احد الصانعين المفروضين
ولا تاثيره فى العالم بالضرورة فينتفى
العالم كلا ان فرض تاثيرهما
فى العالم على سبيل الاجتماع لانتفاء
جزء العلة التامة او جزأ ان فرض
تاثيرهما فيه على سبيل التوزيع
وما توهمه قول احد من انه يجوز
ان لا يعدم احد الصانعين فلا يلزم

المؤثر فى بعض منهما اله و فى بعض اخر اله آخر فنقول لو امكن الهان
مؤثران فيه على سبيل التوزيع و الاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة
كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكانه ح ممنوع لاستلزامه المح فلا
يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء
والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة
انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على
سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم
ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان
التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم
كلا على تقدير الاجتماع و بعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام
الكل اه انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم
عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذى يستلزمه
امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع و بما حررناك ظهر ان ما قاله
المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام
الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء
اللازم مم ليس بشئ منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم
لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الحلبى لم يحم
حول الحق فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال للملازمة قطعية
على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية
ما تيسر لى من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله
ويمكن ان يوجه الملازمة اه اى يمكن توجيه الملازمة فى الاية بحيث يفيد
نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا
وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد
الواجب الذى من شانه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن ان يكون موجودا الان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا و لا اى وان كان

العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما
قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع
مح لاستلزامه المح على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم
لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد
مفروضا يلزم ان لا يكون شئ من الاشيا ممكنا حتى يلزم امكان التمانع الذى
هو مح وبما حررنا اندفع ماقيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد
بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه
مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك
انه يمكن حمل مانقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون
المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على
تقدير التمانع الفرضى وهذا ظ عند المتأمل . قوله لو اريد باللازم اه نقل
عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما
ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود
علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما
او باحدهما لكن حمل الفساد فى الاية على هذا المعنى مما يخفى بعده انتهى
كلامه قوله لامتناع اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع بوجه
البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظ فكيف بقيده بالامكان
ثم بقيده بمع وجود علته التامة قوله ثم الامر يعنى لتم امر الدليل وكونه
حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان
التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع
وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع
وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة قوله فيلزم اه
اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول
فى الزمان الماضى يلزم ان يكون كلا الانتفاءين مقصودين اعنى انتفاء التعدد
وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما

انتفاء الكل ولا البعض فتوهم فاسد
وعلى هذا يكون المؤثر احدهما
لا كلاهما والمفروض ان كليهما
مؤثران فى هذا العالم باحد
الطريقين فلو جاز ماذكره يلزم
خلاف المفروض وهو اجتماع
النقيضين نعم يتوجه مثل ذلك اذا
نقيد الصانعان فى جانب المقدم
بالمؤثرين فى العالم ولذا قال المولى
الخيالى ان حمل الاية على نفى تعدد
الصانع مطلقا اى سواء كان مؤثرا
بالفعل اولا فهى حجة اقناعية وان
حمل على نفى تعدد الصانع المؤثر
فيهما فهى برهان ونحن نقول غاية
مالزم من هذا البرهان فساد العالم
كلا او بعضا كما اعترف وهذا
البعض لا يجب ان يتحقق فى ضمن
البعض من كل منهما كما هو مقتضى
اسناد الفساد الى كل من السماء
والارض بل يجوز ان يتحقق
فى ضمن البعض من احدهما فقط
فيندفع منع الملازمة من جهة ويعود
من جهة اخرى نعم لو قيل يفسد
العالم كانت الملازمة قطعية كما
لا يخفى كلنبوى

تعليل الثانى بالاول كما ان قولك لوجئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمعنى من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثانى المقرر عند السامع والاية لاتفيده فلايكون استدلالا قوله ولوسلم الدلالة اه يعنى ولوسلم دلالة الاية على ان انتفاء التعدد فى زمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعنى اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا ثبت انتفاء التعدد فى الزمان الماضى يكون ماجاء به التعدد فى الحال او الاستقبال حادثا والحادث لايكون الها فلايكون ماجاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعنى ان ماوقع فى كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الاخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وماقيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما اولاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ماينبغى فمجرد احتمال اذليس فى عبارته ولافى عبارة القوم مايشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اه اى يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ فيرد عليه ان كل صفات محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجئ تأويله اى تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى امر ومأله انه تعالى موجب فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولاشك ان الواجب الذاتى

بهذا

بهذا المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لانه فى احتياجها الى موصوفها فلم لايرد ماذكر وهذا حاصل مانقل عنه لكن لايرد على ماظننه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لايحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لابمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تماميته فى نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا فى صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو فى غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص فى احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول فى الواجب وكما ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لايطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم فى نفسه صريح فى ان المراد ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضى لوجوده من غير احتياج الى شئ اصلا اذ جواز العدم فى نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل على ان وجوداه يعنى ان قولهم ان المحدث مايتعلق وجوده بايجاد شئ اخر يدل على ان الصفات القديمة لايتعلق وجودها بايجاد شئ لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة فى وجودها الى موصوفها فان قلت مايحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخلية فى الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولاشك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لايستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء

بطريق الايجاب وماذكروا من ان كل ماهو محتاج فى وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ماسوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لايجدى نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظ كلامهم اما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لولم يكن واجبا لذاته اى لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لانعنى بالمحدث الاما يكون محتاجا فى وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلايكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة اذ لايلزم منه ان لايتعلق وجودها بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولايخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والانكان جائزا فى نفسه بل يأبى عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه انالانم انه لولم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لايجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات ولاعينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلايلزم حدوثه ولاكونه واجبا لذاته تأمل فانه من مطارح الازكياء قوله وان قالوا ه يعنى ان قالوا فى دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة فى كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلايلزم الجهالة فيرد عليهم انه لايثبت ح حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما الاعراض آه يعنى واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقائها غيرها لا نفكاكه عنها فى حال الحدوث فانها فى اول زمان الحدوث موجودة وليست باقية ضرورة ان البقاء انما يحصل فى زمان الثانى لانها عبارة

عن الوجود فى الزمان الثانى واستمراره على ماسيجئ فى الشرح قوله لكن يرد ان البقاء آه يعنى يرد على قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد فى المفهوم فذلك مما لايخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقى يقتضى زيادة البقاء كما لعالم يقتضى زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة فى الوجود الخارجى بمعنى انه ليس فى الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى فلاشك فى صحته لكن لم لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست فى الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا فى الخارج زائدا حالا فيها كحلول السواد فى الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى لايلزم القول بتجدد الاعراض فى كل آن الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة فى العقل لافى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع كونها موجودة فى الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق قوله على ما سيجئ فى التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول فى الخارج قوله يعنى ان تصور الواجب آه يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث بجميع

اجزاء ماسواه فاذا تصور بعنوان انه محدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد مايقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا وسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك آه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد مايقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى آه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ماسوا الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه قوله ثم ان اعتبار آه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت

القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار
لايتصور الامع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذلامعنى للحيوة الاصفة
توجب صحة العلم والقدرة قوله وظ كلام الشارح الخ يعنى ان ظاهر
كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت
السمع والبصر ايضا بديهة لكن فيه تامل اذلادلالة للاحداث على وجه
الاتقان عليهما اذ يكفى فى ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب
بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ الحق ههنا بيان
جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك
مطلب اخر يجيئ بعد هذا فى قوله وله صفات ازلية وهى العلم آه قوله
وعلى هذا آه ظ كلام المحشى يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا فى عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى مايقابل الذات وهو بهذا المعنى
لايطلق الاعلى الامر الموجود فالمعنى هذا مبنى على ان بقاء الشيئ امر موجود
زائد على وجوده وفى قوله والحق ان بقاء الشيئ آه اشارة الى كلا المعنيين
اذكونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمى ليس بموجود
وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى يدل على انه هو الوجود لكن
العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثانى يعبر عنه بالبقاء اللهم الاان يقال
مقصوده تصريح بما علم ضمنا فى كلام الشارح قوله يعنى ان تفسير آه
يعنى فى قوله كما فى صفات البارى اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز
غير جار فى قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع
هذا بان عدم جريانه لايضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات
ليست باعراض قوله هذا رد اجمالى يعنى انه نقض اجمالى للدليل الذى
اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره انه دليلكم بجميع مقدماته فاسد
لانه يستلزم المح اعنى مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا آه
نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها
عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها

اذ احتمال عدم البقاء موجود فى الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احديهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التميز كما فى المتن قوله فيلزم ان يكون آه اى فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد فى الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا آه اى يرد ايضا انا لا نم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهامه اباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر فى ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه اعلم انه لا كلام فى جواز طلاق اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات له بل انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح

الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاسناد الى اذن الشرع كذا فى شرح المواقف قوله ولاشك فى جوازه اه وكذا فى جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذى يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم بجواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على مالاينبغى ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعى الى مالا ينبغى والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب آه اى قيل فى بيان وجه النظر انا لانم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافى قوله لكن يعتبر فى التجزى آه على ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر فى الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا فى التجزى والتبعض ايضا على مافسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ماهو اه تعليل لقوله اى مجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا المائية بالمجانسة لان معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى المائية المنسوب الى ما اعنى مايقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولايوصف بان له جنسا ولايقال انه مجانس لشئ من الاشياء قوله صرح به السكاكى يعنى صرح السكاكى وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال فى المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى الاجناس عندك وجوابه انه انسان اوفرس اوطعام وكذلك تقول ما الكلمة

وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذى نفى عنه
اى وانما حمل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس مع ان لها معان آخر
ايضا مثل لسؤل عن الحقيقة المختصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف
فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى ومارب العالمين فقال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سئل بما
عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اى شئ على الاطلاق تفتيشا عن
حقيقته الخاصة ماهى واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان
خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤل عن الوصف
على ماذكره فى المفتاح حيث قال و يسئال بما عن الوصف تقول ما زيد
وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب
المنافى للوجوب واما السؤل عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق
غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان
الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لا يوصف الواجب
بالحقيقة عندهم والاوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الچلپى قوله مثل السؤل عن الحقيقة
بالحقيقة النوعية و يخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان
المراد بالجنس الجنس اللغوى قوله لكن يرد ان يقال اه يعنى انه يقال التقريب
ليس بتام لان المعتبر فى المائية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس
اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على مختلفين بالحقايق
على مايدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة
النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس
اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة
اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له
فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعين
يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز

قلت

قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امراعدميا غير داخل فى هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولاشك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ماذكر والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ماهواه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ماسيأتى من قوله ولاعانله شئ فتأمل قوله يعنى ان البعد امتداداه يعنى ان كلمة اولبست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لولم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء اوالسطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظ من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف اه يعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبنى على وجود الحيز يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء من ان العدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم

على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ثم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا مح فى حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون للمتحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى فى الازل وكل ذلك مح عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم ح تتالى لاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى ينافى وجوبه الذاتى لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجوب وانا لا نم انه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين

قوله والاكوان من الموجودات العينية آه يعنى على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد آه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشئ على حيزه او نقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للحيز اذ هم يطلقونه على الزائد والناقص يقال زيد فى المسجد وعلى الكرسى قوله ثم ان هذا الدليل اى هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان

الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لايتجزى لانه لايتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لامقدار له قوله وجه ضعفه آه حاصله منع الملازمة يعني لانم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لايستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ماذكر و بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لانم انه لولم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لولم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولاشك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لايكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لولم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولايلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لايكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال آه توجيه آخر لاثبات الملازمة

يعني انه صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي لا توجد الا في الواجب   قوله يريد ان هذا التصريح آه يعني ان متى الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما يثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في تماثلهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تأييدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح به انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف   قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني ان الظ ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم فح يرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الجلي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقص بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا   ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل

وهي لا توجد الا في الواجب الخ هذه المقدمة مسلمة عند اهل السنة وغير مسلمة عند الحكماء فانهم اثبتوا العقول علما مساويا لعلم الواجب كما يعرفه من يرتاض في كلامهم ولا حاجة الى مثل هذا التحرير المؤدي الى ذلك اذ المراد من قول المستدل فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال ان جزءا منه اما ان يتصف بواحد من صفات الكمال على وجه يقتضيه ذاته فيلزم ان يكون ذلك الجزء واجبا بالذات لان العلم والقدرة وغيرهما من صفات الكمال من توابع الوجود الخارجي فلا يكون شيء منها مقتضى الا ان يكون وجود الموصوف مقتضى الذات ايضا او لا يتصف به على ذلك الوجه فيلزم ان يكون ذلك الجزء ناقصا في ذاته من كل وجه وان كان متصفا به ازلا وابدا باقتضاء غيره اياه والناقص في ذاته من كل وجه ممكن ذاتي فلا يكون واجبا بالذات كما لا يخفى   كلنبوي

ال

الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل فى الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء الحق بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات يعنى انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالالات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هى كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئى لا على الوجه الجزئى لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره من حمله على خسوفات متعددة وان كان فى الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد فى ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الالة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى طريق الادراك لا فى المدرك هذا ما افاده العلامة الدوانى فى تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسى فى شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلى واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة

وليس مما يصح الخ لا يخفى ما فيه لانهم انما يقولون تعلق علمه تعالى بكنه ذاته لا بتعلقه به بوجه ما او لو بعنوان واجب الوجود او صانع العالم لانه انما يوجب المغايرة بين ذاته العالم وبين هذا الوجه ولا شك انهما متغايران وان قولهم ما يمكن ان يعلم بمعنى ما يمكن ان يعلم بوجه مصحح للحكم عليه بد ليل قولهم ويخبر عنه لا بمعنى ما يمكن ان يعلم بكنهه وهو ظاهر فعلى هذا يحصل الرد على الدهرية التهذيب كما لا يخفى

كلنبوى

بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الان اوغدا اوامس فانه لوكان
عالما كذلك فامان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة
الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لامدخل للزمان بحسب
الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لايتغير اصلا كالعلم بالكليات
وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فلبس بالقياس اليه قريب و بعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان
نسبته الى جميع الازمنة على السواء فلبس بالقياس اليه بعضها ماضيا
و بعضها حاضرا و بعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة فى الزمان
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته ولبس فى علمه كان
وكائن وسيكون بل هى دائما حاضرة عنده فى اوقاتها يلاتعير اصلا فعلى
هذا يكون قولهم انه لايعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى لبس زمانيا
هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لايعلم الجزئيات
المادية سواء كانت متغيرة اولا لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى
من الافتقار الى الالة الجسمانية و بالجملة لبس مرادهم ماتوهم البعض
من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله
المنافى للايجاب هو القدرة اه يعنى ان القدرة معنيين احدهما صحة الفعل
و الترك اى يصح منه الايجاد وتركه ولبس شئ منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين
الاان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة
لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل
انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية
ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية
لايستلزم صدق طرفيها و لاينافى كذبهما وهذا المعنى لاينافى الايجاب

فان دام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته
كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز
فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه
عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فاظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله
فتفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه
محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على
النظام الاكمل على ماصرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب
تعالى فعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم
لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا
معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد
فعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل
ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته
وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا
فى اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة اه يعنى ان مدلول المشتق
ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية
والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى
ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع فى زيادة حقيقة
ذلك المفهوم ومايصدق هو عليه على ذاته يعنى انه كما ان فى حقنا انكشاف
الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حق
الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف فى ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته
البحت مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات ولاشك
ان ثبوت المشتق لايدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم
الشئ وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه يعنى ان اراد بان ثبوت
المشتق للشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ
فى نفسه فى الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نم ذلك فانه

اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لايقتضى وجود الوجوب والوجود
اللذين هما مأخذهما فى الخارج لانهما امران اعتباريان على ماحقق
وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على
الشئ يقتضى ان يكون ذلك الشئ متصفا بمأخذ الاشتقاق فسلم لكن
لايتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ
من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية فى الخارج
اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثانى والمقصود منه ان المعنى الذى
دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لاكما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام
هو قائم بغيره واما ثبوته فى نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور
العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف بموصوفه
وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيأ بذاته بحكم
المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته فى نفسه فكما ان اتصاف الجسم
بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج اذ الوجود الرابطى فى الامور
العينية فرع الوجود النفسى فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون
هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد
المذكور فى كلام المحشى قبيح اذ كلام الشارح نص فى الثانى لايحتمل الاول
اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور فى له متعين الرجوع الى الشئ
لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام
الشارح كلا الاحتمالين كما لايخفى قوله وقد فرعوا اه تاييد لان غرضهم
من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم اه يعنى
لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لاعلم له انه ليس العلم صفة حقيقية له
بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف
عنده لانفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسواد له فح يكون
راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير
العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه قولهم اه يعنى يابا عن

ان یکون المراد ماذکرابـانهم العالمیة لذاته تعالی فانها لیست صفة حقیقیة ایضا عندهم بل اضافة مخصوصة بهایصیر العـالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال فی المواقف من ان العالمیة عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو ابتوا العلم بمعنی الاضافة لذاته تعـالی لکان معنی العالمیة الاتصاف بهذه الاضـافة لانفس الاضافة فعلم انهم ینفون العلم رأسا ویجعلونه نفس الذات ویثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات یسمونه العـالمیة واعـلم ان المراد بالعـالمیة ههنا مانقلناه عن المواقف وصرح به المحشی فیما بعد حیث قال هواضافة التمیز والانکشاف التی یسمیها المعتزلة عالمیة هوالتعلق بین العالم والمعلوم ولم ینکره احد اذلوانکره لزم منه انکار کونه تعالی عالما واما العالمیة التی هی حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضی الباقلانی من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب لیست موجودة ولامعدومة قائمة بموجودلها تعلق بالمعلومات وهی لیست بمرادة ههنا اذهی لیست اضافة بل ذات اضافة ولم یثبتها احدسواهما وبماذکرنا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشی ههنافانه مبنی علی عدم الفرق بین المعنیین فانظرفیه وقیل فی توجیهه ان اثبـات العالمیة یابی عماذکر لان العـالمیة ایضا لیست صفة حقیقیة له فلوکان المراد من قولهم لاعلم له نفی کون العـلم صفة حقیقیة له فالعـالمیة ایضا کذلک فلا وجه لتخصیص العـلم بالنفی بهذا المعنی دون العالمیة اذهمامتسـاویة الاقدام فی ذلک تأمل فخذ ماصفاودع ما کدر قوله وکذاقولهم عالم بالذات یعنی یأبی ماذکرقولهم عالم بالذات وهوظ وقولهم علمه عین ذاته وعالمیته زائدة حیث جعلوا العلم عین ذاته والعالمیة التی هی تعلق مخصوص زائدة علی ذاته اذلوکان المراد انه لیس امراحقیقیا زائدا علی ذاته تعالی فی الخارج والعالمیة ایضا کذلک فلاوجه لجعلها زائدة حیث جعلوا العلم عین ذاته والعالمیة التی هی تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ینفون العلم مطلقا و یجعلون العالمیة معللة بذاته تعالی قوله فیه تأمل آه ای فی دلالة صدور الافعال المتقنة علی وجود صفة العلم التی هی مبدا

وقیل الخ اقول وهذا التوجیه اوجه اذ علی توجیه السـابق یلزم استدراک قوله فانهـا لیست صفة حقیقیة ایضا اذیکفی حینئذ ان یقـال لوکان العلم عندهم اضافة مخصوصة بین العالم والمعلوم لما سموها بالعالمیة المعللة بالعلم بل بنفس العلم سواءکانت العالمیة صفة حقیقیة اواعتباریة بخلاف هذا التوجیه فان حاصله لوکان له تعالی علم زائد اعتباری لاثبتوه ایضا کما اثبتوا العالمیة لانهـا وصفان اعتباریان لاحقیقیان واثبات احدهما دون الاخر تحکم والاولی عندی الجمع بین التوجیهین کما نبوی

الانكشاف والتميز تأمل اذالصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لاحجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية اعلم ان زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لايدرك الا بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرى ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اى للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا باتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا مع وهو ليس بلازم اذ لانقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان مايصدق عليه القدرة اعنى ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بممع اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا يعنى لهم ان يقولوا ان ماصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف مايصدق عليه العلم فى شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا لذاتنا و يجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته و بعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله قد اقتصر على الاول اى بيان نفى المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولاغيره ولم يقل ولاهى متغايرة قوله لكن اشار يعنى اشار المص بنفى تعدد الذات والصفات القديمة بنفى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار آه اى اشار بقوله فلا يلزم

تكثر القدماء وهو خبط اذ لبس فى كلام المص قوله فلا يلزم تكثر القدماء وجه على قول سارح مما لا معنى له قوله ولان الغرض الاصلى عطف على موه لان الجواب التام اى انما قال اشار لان المق لاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لاهو فى الجواب بل تم نفى المغايرة قوله ولك ان تحمل كلام المص آه يعنى ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور فى ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافى له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل آه ولا يرد السؤال الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفى التعدد مطلقا تفصيل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح آه اى انما حمل الشارح كلام المص على نفى التعدد دون نفى قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفى التعدد مطلقا وفى قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشى قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعنى كان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشئ مع العلم به التزام قوله ولذا قال فى المواقف آه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا العمدة فى تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعنى انهم انما كفروا بالاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سموا الثلثة

من اجلى البديهيات اذ العقل لا يجوز استحالة تشخص القائم بالغير تعاقب المحال المتشخصة وان جوز مثله فى القائم بذاته كما قالوا فى الهيولى من ان تشخصها لا يكون عبارة عن تشخصها الا عن تشخص معين والوجود المتشخص المبهم غير معقول فليتأمل كلنبوى

فى الرتبة واستحقاق العبادة على ماصرح به الشارح فى بحث حذف المسند فى شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح فى الهيات المواقف انه لامخالف فى مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اى النصارى فاذكره المحشى كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لايدل على كونها ذوات مع انه لاحاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف فى تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه يعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه مبنى على هذا التفسير واما لوفسر قول النصارى ان ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح والمريم ويشهد له قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظ لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب اه يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايدهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ماقالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا فى التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول اى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم اه الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انها رومية قيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها انتظام العالم ووجوده اولانها اصول الالوهية قوله وقديوجد بانه ميل اه قال فى شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى

الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ماسوى العلم والحيوة قوله لكن لايلايمه قولهم بالقدماء اه وكذا لايلايمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذ كان عين الذات لامعنى لانتقاله قوله اذ لوقطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويرون بالاب الذات و بالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتدأ الاربعة من السابع لامن السادس ولاشك انه لاانفصال بهذا المعنى في الواحد فلايكون عددا داخلا بل ليس كما اذ الوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروه اي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بماهو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اه اي جعله الواحد من مراتب العدد امامبني على هذا المذهب اومبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب

مابعد الواحد على مايشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه اى يرد
على جعل الشارح بعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع
مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك
المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وار بعة ولا سبعة
وثلثة الى غيرذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد
فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غيرشعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما
يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من
الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت
عن الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى
تقويمها فيستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ماهو
فى حكم الجزء فى عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتر ويجا اوهو
من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف قوله وقد يجاب ايضا بان
انقسيم اه يعنى منع للملازمة اى لانم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلى قائم
بنفسه غير محتاج لى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات
فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى مالا ابتداء لوجوده دون
المعنى الاعم اعنى مالا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اى
ولو سلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه اولا فلانم
استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج
الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء
المطلقة الشاملة للقديم الذاتى والزمانى المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم
لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق
مذهب المتكلمين لان القول بالقديم الذاتى والزمانى من مخترعات الفلاسفة
المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق ما فيه اى
قد سبق فى الشرح ان القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن

حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها الا انه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفى عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة فى قسم الممكن آه قوله بقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث انها حدثت والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتدأ ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا فى شرح المقاصد قوله فالتفريع المذكور اه اى المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفى قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفى القدم لصعوبة المقام لوجب نفى قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة فى اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشى والجلبى فى تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة قوله قالوا اى بينوا صحة التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما فى الدار غير زيد فقد قصدت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير فى قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا قوله سواء كان بحسب الوجود آه اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما اه بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما يعنى انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان

يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه لامابو همه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض اه لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان لامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكنها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجرد ان المفروضان كالعقول والنفوس الين اثبتهما الفلاسفة لانه لايمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتأمل وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدعى لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولاشك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما فليس بشئ لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لافرق في الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لايخفى قوله لما كان عدم الانفكاك اه اى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات

وهو ما ثبت قدمه امتنع عدمه وفيه نظر لجواز ان يكون قدمه مشروطا بعدم حادث فاذا وجد زوال القدم وثبت العدم ولو سلم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين لان المراد بامكان الانفكاك نفي اللزوم بل دوام المذكورة لم يوجد لزوم وفي الحادثة ولو سلم فانما المراد بالعرف المحققة والمادة المفروضة غير متحققة عند المتكلمين كما اشار اليه المولى الخيالي فتأمل مص

لاتغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما
بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك
بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين قوله
والا فمجرد اه اى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم
الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على
ماعرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف
والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا اه قال
الامدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها
ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن
مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا
ومنها ما لا عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه
كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء
على ان المتغايرين موجود ان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه
وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض
لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى اوغيرها كذا فى شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشى الظ انهم لم يقولوا بمغايرة
الصفات المحدثة لموصوفها كلام لايعبأ به قوله وبهذا يظهر اه
اى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم
السابق اعنى انه يقال فى العرف مافى الدار غير زيد مع انه ذو يد
وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لايغاير
الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة
والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد
اه يعنى قد عرفت فى الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن
ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اى يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك فى الوجود

فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم فى الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع فى الحيز فان العالم متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض فى الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل فى الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه خ فما قاله الفاضل الجلى ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشأه قلة التدبر وقال بعض الفضلاء ردهذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر المحقق عندهم من ان كلمة او فى التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى ح ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين فى الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور فى تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك فى التعريف غير مقيد بقيد فى الوجود او فى الحيز حيث قال اى يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذى ذكره المحشى اذا اخذ كلمة او فى التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود او فى الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تأمل قوله نعم يرد الاشكال ؛ اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى الحيز والعدم جميعا قوله اذ قلت لعلهم ارادوا اه يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك

وكذا لا يرد الاشكال فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل فى الحيز بان يكون حيز كل مغاير الحيز الآخر كالجسمين القديمين فالحق ان مراد الخيالى بمجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لا تعميم التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الكل ايضا بناء على ان الجزء ينفك عن الكل فى الوجود والكل عن الجزء فى الحيز فى كل جسم بناء على ان الجسم لا يمكن ان ينقص حيزه ولا ان يزيد عليه كما يحقق من عدم انتقال الكل الى غير حيز الكل الا ان يقال حيز الجزء غير حيز الكل ولا يكون غيرين فليتأمل منه

جواز

جواز ان لايكون احدهما قائما بالاخر وقائما بمحله وان لا يكون متقوما
وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لايكون الصفات
قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لايكون
بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع
ان لايكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير
قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم
اومحلا لمحله اوجزء الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل
لانه يجوز ان لايقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين
قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لايدل على المعنى
المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد
النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف
اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لايخفى قوله على انه يرد
اه اى مع كونه مما لايلتفت اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد عليه التشخص
فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لايكون محله
متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون
قائمة بمحلها مع كونه مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها
لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعرى ضرورة
ان الاعراض لايبقى زمانين وقيل فى توجيه قوله على انه يرد عليه
التشخص ان التشخص لايجوز ان لايكون قائما بمحله مع انه غير
محله بالاتفاق وفيه انه ح داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه
لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لابد ان
تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض
اللازمة لاتكون مغايرة للمتشخص ولمحالها قوله يرد عليه انهم
صرحوا بان الكلام اه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم
صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو فى الصفات اللازمة على ما صرح

قوله ان محله
مع عدم جواز الخ بناء على ان محله
التشخص الذى هو زيد مثلا وزيد
لكونه عبارة من الحيوان الناطق
مع التشخص هو متقوم بالتشخص
لانه جزؤه اقول ان كان التشخص
جزأ من محله فعلى تقدير صحته
يلزم ان لايكون غيره عندهم ولا
يصح قوله غير محله والا فلا يكون
محله متقوما به فالحق ما قيل بعده
وما اورده عليه مدفوع بانه انما
جعله مقابلا للاعراض اللازمة
لانهم ذكروه مقابلا لها لا لكونه
مقابلا لها فى الواقع الا ان يقال
التقوم بمعنى التحصيل وكون المحل
متقوما بالتشخص بمعنى متحصلا
موجودا بالتشخص وهذا المعنى
لا يوجب كونه متقوما وفاعلا بوجوده
جزأ كان او خارجا لازما فلا يصح
ان يسلب التقوم بالتشخص بهذا

به فيما سبق من نقل الامدى بل القديمة على ماصرح به الشارح وهذ الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والافمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لالازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولايوجد الذات بدونها الا انها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ماهو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لاتغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى صفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ماذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعرى وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق ح الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز قوله ومرادهم اه جواب سؤال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لاينافى الامكان الذاتى وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلامانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعنى الامكان الوقوعى وههنا منتف لان للزوم والقدم مانع عن وقوعه فلايكفى مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا فى التغاير لزم ان لايكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول فى جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعنى ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد فى الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لايخفى قوله لان الكلام اه بيان القرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعنى ان الكلام فى الغيرين وهما لايكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد

العرض

المعنى من اصل نعم التقوم به ظاهرا
فى الجزئية وكاف فيما سبق له
من اخراج الكل والجزء من الغيرين
وبما قررنا ظهر ان التشخص عرض
لازم مقوم والاعراض اللازمة
النفس صفة على الوجود امر اخر
لازمة نحو والتشخص والوجود
مثلا زمان فى المشهور متحدان
وتحقيق الجلال الدوانى وتابعيه
كلنبوى

العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين فى الخارج قوله وعدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئى من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله قوله وبه يظهر اه اى بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لايكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ماذكره بقوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضائفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد فى كونه مغاير الصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولايخفى انه على ذلك التقدير لايرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثانى الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثانى بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء الحق وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل على ماقلنا قول الشارح فى الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر اه رد للجواب الثانى المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لايظهر من اعتبار الاضافة خلل فى قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب اه لانه جواب مستقل لادخل لاعتبار الاضافة فيه تامل قال الفاضل المحشى انت خبير بان وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق

لافرضى فكان ابطال الشارح هناك مبنيا عـلى اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنـه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا مايصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهـان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه ايضا فرضى قبل اقامة البرهـان فالفرق المذكور غـير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغـاير آه اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبـارة الشـارح ان التغـاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل وانه لا يفيـد بدونه لاانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا عـلى مايفهم من الموضوع فالنقض بالمثـال المذكـور غـير وارد لكون مفهوم المحمول جزء من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحـاد فى الهوية والتغاير فى المفهوم لايصح فى العدميات فقيل شرط الحمل الاتحـاد ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ماذكر فى حواشى شرح التجريد ان الحمل فى الذاتيات هو الاتحـاد وفى العرضيات هو الاتصـاف كذا قيل قوله بدل لن لنـافية وانه تصحيف فضـل وقع فى عامة نسخ الحواشى بدل لن ان السـافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه ح انه تصحيـف فاضل اى زائد لافائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النـافية حيث قال كما فى قوله تعـالى ان كل نفس لما عليهـا حافـظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفى بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعنـاه انه تصحيـف وتغير بسبب فصـل لامها عن النون وفى بعض النسخ تصحيف مخل قوله اذ لايمكن عطفه اه مثل ان يقـال انه معطوف عـلى قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لوكان الواحد غـيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه اومعطوف على ضمير كان على ماوقع فى بعض نسخ الشرح بدل لفظ صـار فيكـون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقـال لزم ان يكون العشرة بدونه

يرد عليه منشأ هذا الايراد لام العاقبة فى قوله ليفيـد اذ الظاهر منهـا ان يكون الافادة مترتبة على التغـاير المذكور لكن يجوز ان يكون الترتب عليه بواسطة انضمام امر اخر وكذا اجيب عنه بما ذكره المحشى واجيب عنـه آه قد يورد عليه بان شرط الافادة التغـاير الذهنى لا تغـاير المفهومين اذ قد يكون التغـاير الذهنى مع عـدم التغـاير بين المفهومين و يفيد الحمل كما فى قولنا الانسان بشر حيث فهم الانسان بالحيوان الناطق بشر حيث فهم الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضـاحك اى تصور المفـهوم الواحـد بمرتين مختلفـين اقول المفهوم الواحد باعتبـار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التغاير ههنا اعم من التغاير الذاتى والاعتبارى فلا يرد ذلك ومايقـال ان النـاطق جزء الحيوان النـاطق والجزء والكل ليسا متغايرين عند المتكلمين فلايرد مااورده المولى الخيالى فليس بشىء

وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العسرة وح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اى مع كونه محتاجا الى التكلف بنقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه مح فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلى بان يقال لانم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضى النفسية اى العينية حتى يلزم من مغايرة الشئ له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزء من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفى ان يقال انه من العشرة وهى لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشئ مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شئ واحد فالصواب ان يقال فى توجيه النظر اذ كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة اه فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات اه حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات فى الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقها الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اى من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلى كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما هو تحقيقه

لان المغايرة فى تعريف الحال لا داخل المعقول هى المغايرة بالمعنى اللغوى الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والعدميين والمختلفين لا بالمعنى المصطلح عند المتكلمين والا لم يصدق على حال اصلا لان المحمول كلى البتة والكلى ليس بموجود ولو سلم فلا يصدق على حال المحمولات العدمية وامثالها تامل ويؤيده ما نقل آه لكن يرد عليه ان لا اعتبار للاعجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المغنى فالحق ان النسخة الصحيحة ان النافية وان لنافية تصحيف فاسد ايضا ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنه كلنبوى

وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا الخ فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة او بتأويل الجملة بمفرد كما ذكروا فى قوله تعالى

وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها
اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن
والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها
متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية
بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب
تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما
زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي
هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين
الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد
فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها
فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج
احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الان بطريان الغفلة عن الاول
والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه
سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة
بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق اخر لان متعلقاتها ايضا
غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان المتجددات
سواء اخذت باعتبار انها ستوجد او باعتبار انها وجدت الان او قبل
متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية
سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان العلم
تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات
حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمتجددات

فالق الاصباح وجعل الليل سكنا
فهو ايضا يحتاج الى تحمل فالفرق
تحكم وكذا الكلام على النسخة
ان الناسخة وما قيل ان الجملة على
هذا النسخة خالية فاسد اذ يجب
تجريد الجمل الحالية عن ادوات
الاستقبال كالسين وسوف وكذا
لن والحق ان الجملة على التقديرين
معطوفة على قوله من العشرة
اعني خبر لان فلا اشكال وينتقض
ايضا الخ لا بطال هذا الدليل
في الاصل مجروح كما اشار اليه
الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه
فلا يكون انتقاضه بوجه اخص
دليلا على التضعيف ههنا الا انا
نقول لعله اراد انه لا بد من حمل
كلام العاقل على الوجه الصحيح
منها الممكن ثم انه لم ينقل وبقي دليله

والمتجددات ولاشك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى
قوله بجعلها ممكن الوجود آه يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن
الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد
من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود فى نفسها لان
الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتى للممكن يعلل
القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب
فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين
منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المص ومنهم
من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير
والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان
الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق
الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات
القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صدورها
من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من
شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتى لانه اذا كان
الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى
المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو
الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم
ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد
المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة
فى حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير
متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال
بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح
احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة
حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل

اليه يرون بمجرد دوامه لانه من المشترك
مع ان الدليل بمجموع الحكم بين كما
يشير اليه المحشى الخيالى لان عدم
اقتضاء النسبة مشترك بين كلتيهما
الصدور تبين فتأمل
ويمكن ان يقرر بالنقض الخ لعله
اراده منه جواب عما اورد على
الحل بان هذا النقض انما يرد
لو كان المعطوف دليلا مستقلا
والمعطوف عليه دليلا آخر واما
لو كانا دليلا واحدا فلا يجرى
فى عدم مغايرة اللازم انتهى
وذلك لان منع لزوم اللازم الثانى
ووجيه قطعا فلا يكون العشرة هنا
مغايرة له الخ لا يخفى انه لو ثبت
فلا حاجة الى قوله فلو كان الواحد
الخ لان المغايرة بين الشيئين
من مقولة الاضافة ولا يتصور

ضرورة تناهى الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والاولى ان يقول على مذهبنا فى التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهى التعلقات الحادث بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها للتنبيه على الترادف قبل الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة قوله اوعلى صحة الاطلاق آه يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجلى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى الا يرى ان الاستوا والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اى هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع له او وصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشئ ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعرى فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوءة به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تأويله قوله واولهما غيرهم آه اى فلاسفة الاسلام والكعبى وابو الحسين

البصرى

وجود احد المتضايفين بدون الاخر
لان المغاير للشئ الخ مثلا عمرو
المغاير لزيد مغاير لزيد الذى
هو مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين
بدو زيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية
واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه
حينئذ باعتبار كونه عين زيد
لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار
نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفا
بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو
باطل لكن نمنع قوله فلا يكون
العشرة مغايرة له ممنوع كما اشار
اليه بقوله فالصواب الخ جميع
ذلك مدفوع بحمل النسبة فى كلام
الخيالى على عدم المغايرة بعينه
ان الكلام فيه وبعينه قوله
وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين
الاجمال والتفصيل
كهنوى

البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها للانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بهما ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فح لايرد ان العلم آه لان العلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما قوله ومن تمسك به آه اى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس فى ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم فى ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره فى شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لايقول بالتكوين آه نقل عنه وايضا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه آه حاصله ان الارادة التى من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعنى تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى اثبته الشيخ الاشعرى ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا ينتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الاخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يوجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة آه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوى بل للمرجوح قوله لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة آه يعنى لا نم وجود الصفة التى من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحاماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويين من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع

قوله يلزم الترجيح بلا مرجح الخ ان اراد به الترجيح اعنى وجود الممكن بلا علة فهذا المع وان اراد ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل بنفيه ههنا نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن الكلام فى الكتب الكلامية مبنى على مذهب المتكلمين كذا قال مدظله

وموجد وهوغيرلازم من كون الارادة مرجحة كما لايخفى وانت خبير بان هذا الجواب لايجدى نفعا لانه ح يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هى القدرة واستواء نسبتهما الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند فى شرح المواقف فى بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمح وفيه تأمل قوله تحقيقه اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلوا ما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج وكلاهما لا يصيران مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال او الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى او موخرا عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لايكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما هو فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا

واندفع ايضا ماقيل انا لانم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها الان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوى الافهام بقي ههنا بحث وهو ماذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ماعلم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل قوله وبه يندفع قول الحكماء اى بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه اومتأخرا عنه اندفع ماقال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذى يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما نتصور ولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو بط وان ارادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال آه يعني يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور والعلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا

تأمل

تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال قوله ان قلت يلزم اه
لايخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اى بان لا يكون مضطربا
فى افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه
مغلوب الطبيعة فى افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة فى افعاله غير
مختار فيها فح يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر فى افعاله
وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فح يكون
راجعا الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا
قال الشارح فى شرح المقاصد لاخفاء فى ان هذا موافق للفلاسفة فى نفى
كون الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار
ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب
متحققة فى الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا فى كونه
تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب المحشى موافق له
وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب انما يكون ارادة
فى الواجب لا فى غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم
كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان حق المعترض انه لو كفى مجرد ذلك
فى صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق
مايوجب صحة الاطلاق فيه ولايخفى ان جواب المحشى ح غير تام اقول
هذا التقرير فاسد لانا لانم تحقق مايوجب صحة الاطلاق فى الجماد
لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب
لا كون شئ من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس
بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه
ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية
فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشى
وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا
فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب فى التعريف

فتدبر فانه دقيق قوله نعم يرداه يعنى يرد عليه ان الارادة اذا كانت
عبارة عن السلوب المذكورة لايكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين
بالوقوع فى بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات
على السواء كما لايخفى قوله وان اريد اى ان اريد ان الفعل يصدر
عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا فى ذلك فهو قول
بان الواجب موجب فى افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير
ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة
بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة
غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم
يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع
وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون
تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية
بمشية القسر قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل
ما اراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به
بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك
لامن من فى الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين
وقوله عليه السلام ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن قوله قيل
عليه قائله مولانازده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل
على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق
اليقينى لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد
الاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير
التسليم ان هذا الدليل غير تام فى شانه تعالى اذ لايمكن ان يقال انه تعالى
اخبر عما لايعلم لانه يستلزم الجهل اوالكذب وكلاهما ممتنع على ذاته
وقياس الغائب على الشاهد على ماقال الامام الرازى من انه لما ثبت
مغايرته للعلم فى الشاهد فكذلك فى الغائب اذلا تختلف فيهما حقيقة

قوله وكذلك فى الغائب الخ اقول
بمثل هذا القياس ثبت كون العلم
والقدرة والارادة صفة حقيقية
زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمغير
هناك معتبر هنا فتدبر
كنبوى

الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب
عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حسا هو العلم
التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس
الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال
الحق ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي
والارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء ع م
ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري
عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان
الالزام غير حق ههنا بل الحق اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات
امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر
انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى
فلا بد من بيان المغايرة وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل
بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام
نقل عنه بجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع
احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها
ويجيزها والجواز والجيز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني
ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة
الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني
المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهو ظ
فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى
بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي
الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام
النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وانت خبير بان

قوله مجرد تصوير الكلام النفسي
ليس التصور ههنا بمعنى التعريف
لان الدليل المذكور في الشرح يأباه
بل بمعنى اثباته في الواقع ببيان
وجوده في الانسان بدليل قوله
الاخطل كما لا يخفى فالاولى ان يقال
المدعى ههنا وجود مطلق الكلام
النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى
قوله دلالة الكلام الاخباري عليه
اى على الكلام النفسي الذي
نجده من انفسنا كذا منه
قوله مجاز الافهام الظاهر انه
كناية من الصعوبة على انه يجعل
المجاز على انه محل جواز الافهام
من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز
الماء على الجبال الطبيعية الصلبة
ويمكن ان يكون بمعنى محل الحيرة
على ان يكون بالحاء والراء كذا منه

ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا و لم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات فى توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول الحق ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسى ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله و يسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل اه وليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو لاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعانى الثانوية فى الاصطلاحات قوله ثم ان الشاك اه بيان لمغايرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغاير التصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد فى نفسه تلك النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فى قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكياء قوله والحق ان الامر

عبارة عن الحالة آه اى والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير
عن الحالة التى تحصل فى ذهن الامر عند قصد الامر اعنى النسبة
الايجابية التى بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد
بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال فى التلويح ثبوت
الشرع آه يعنى ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود
البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبى عليه السلام بدلالة
معجزته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته
عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه
تصديق منه حال دعائه للنبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة
حين الادعاء موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا
عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون
المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده
واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التى جاء به نبينا عليه السلام
مأخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف
على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل
التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام ويخلق
الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة فى ايديهم من غير
احتياجهم فى شىء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام فى
شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما
لا يخفى قوله فبين كلاميه تدافع ظ آه لان ما فى التلويح يدل على ان الايمان
بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف
على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذى هو موقوف على
ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة فى اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام
من التلويح لان الشارح صرح فى هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع

قوله لان الامر تعبير آه لم يقل عبارة الامر
التنصيص على ان الكلام فى الامر
اللغوى الذى صفة المتكلم لا فى الامر
الاصطلاحى الذى هو صفة الفعل
فان كونها امرا انما هو عند اهل
الصرف والنحو والكلام فى الامر
اللغوى فى قولهم امر كذا والامر
اللغوى هو ايراد لفظ يدل على
الطلب الباطنى الفعل وهو المراد
بالتعبير عن الحالة الذهنية التى
هى الطلب الباطنى الذى هو
الامر الباطنى النفسى ولا طلب
فى الباطن فى صورة الاعتذار
المذكور اذ الفاعل لا يطلب
ما صدر نعم فيها طلب ظاهرى
فاذكره الجلالى انما يفيد ان الامر
الظاهرى مغاير للارادة ولا يفيد
ان الامر الباطنى ايضا مغاير لها

مو وف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحى
القادر العليم السميع البصير الشائى لمريد وايضا قد ورد الشرع بها
وبعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه قوله لابد فى التوفيق من التمحل آه لاحاجة الى التمحل بل التوفيق
بينهما جلى لان ماقال فى التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت
كلامه تعالى وماقال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع
وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ماذكر بل على
صدق النبى عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على
الضلالة ومارآه المومنون حسن فهو عندالله حسن وصدقه عليه السلام
موقوف على ظهور امر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال فى شرح
المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم
الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام
اللفظى والمثبت بالشرع الكلام النفسى وقال المحشى المدقق فى وجه
التوفيق ان اللازم مما فى التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على
ثبوت الشرع واللازم مما ذكرههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لامعنى
لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته فى نفسه كما لايخفى قوله
وقيامه يستلزم آه دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام
اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام
ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة آه اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى
ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى
لكن قيام التكلم بذاته تعالى لايستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد
الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود فى محل آخر
فلا يلزم ثبوت الكلام النفسى فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى

مع ان الكلام فى ان المعنى الذى نجده من انفسنا مغاير للعلم والارادة فانظر هل ان مراده من هذا التحقيق تقوية الاعتراض الذى اورده لا الجواب عنه كما فهمه هنا المحشى الاهم الا ان يكون مبنيا على ان المراد من الحالة النفسية التى يدور عليها حقيقة الامر الظاهرى هى النسبة الايجابية المطلوبة بطريق الاستعلاء طلبا بالطلب اما لاطلبا بالطلب وتلك الحالة موجودة فى صورة الاعتذار لان تلك المذكور ولا يخفى ما فيه الحالة متاخرة عن الكلام اللفظى والكلام النفسى مقدم على اللفظى فليتأمل كلنبوى

خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال فى شرح مختصر العضدى فى مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارى والحافظ التى يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل قوله وهو عدول عن الظ واللغة يعنى ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظ واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو فى محل اخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأى اهل الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال فى شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال فى المواقف فى باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى اليه فى ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات قوله وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى لزم ان يكون

متعددا كتعدد اللفظى ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا
انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس
كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد
المؤثر قوله والجواب الحق اى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور
ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل لاينافى ان يكون
ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب
التعلقات والاضافات لايوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب
حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى عليه دلالة الاثر على
المؤثر الذى هو خلاف الظ قوله واعترض على مذهب الحدوث آه نقل
عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه
للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم
الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وح يرد الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا
الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية
بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن
وجود العام الا فى ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث
واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل
حدوث الاقسام فيما لايزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال
عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام
اللفظى فان اللفظى لايخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسى
والا لجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان
الامر من حيث هو امر آه يعنى ان الامر الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء
من حيث هو كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم
وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول
غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثانى قوله بخلاف
الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم

ان

لعدم الاحتياج فيه الخ اقول فيه
نظر لان صفة الكلام القديمة
اما ان يكون من جنس الدوال
الوضعية كالقرآن او من جنس آخر
وعلى الاول لاحاجة الى ذلك القول
النصاص(?) سواء كان تعلقاتها
ازلية اوحادثة وعلى الثانى يكون
دلالة اللفظى عليها من قبيل دلالة
الاثر على المؤثر سواء كان تعلقاتها
ازلية اوحادثة ايضا بل الحق
ان هذا الجواب انما كان حقا لان
حمل كلام المصنف على مذهب
الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذى
ذكره الشارح دون مذهب الجمهور
مع ان امكان حمله عليه مما لاوجه له
لان مذهب ذلك البعض مرجوح
بناء على ان القول بحدوث تعلقات
صفة الكلام مخافة تكثرها فى الازل

ان يكون مغاير الكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة فى الازل كالزم لمن جعله فى الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعنى انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا ونهيا واستفهاما ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر فى ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة فى هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الاخر قال الفاضل الچلپى يرد عليه ان هذا الوجه لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لا يكاد ان تنتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لان الصدق المعتبر فى مفهوم الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا فى جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هى يقع ذلك الكلى جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والقائم والنائم ما هم يقال فى جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين فى موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والا لزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض آه اى ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك فى وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال

مبنى على توهم ان كثرة التعلقات فى الازل يوجب كثرة الصفة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب ازلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات ايضا اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما اورده على المصنف فيما بعده من الامر والنهى لا مأمور ولا منهى فى الازل سفه وعبث بخلاف ما اذا حمل على مذهب الجمهور او على احدهما كما لا يخفى قوله بان يقال كيف يكون الخ وفيه انه هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهى مع صفة الكلام ذاتا فالاولى فى تعريره

عليه كما لايخفى وبهذا ظهر فساد ماقال الفاضل الحلى ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولامبين ولوادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال فى وجه الترجيح كل طلب فى الكلام اللفظى يحصل بتصرف فى الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف فى تضرب على ما بين فى الصرف فيكون الخبر اصلا فى اللفظى فكذا فى النفسى وانت خبير بان هذا ظن لايفيد الجزم على ان الرجوع فى اللفظى ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه آه اى ان المتحقق فى صورة تصور الرجل الابن وامره بشئ هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال كذا فى شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتى بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان يأتى به بعد وجوده فلا قيل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لايقال يلزم منه ان لايامرنا النبى عليه السلام آه يعنى ان ما ذكرت من ان فى الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضى ان لايامرنا النبى عليه السلام بشئ ولاينهينا بشئ بل عزم على الامر والنهى بالنسبة الينا وانه قطعى البطلان ضرورة ان خطاب النبى عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعنى ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها قوله فان القرآن آه يعنى ان اطلاق لفظ القرآن شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظى والنفسى لكن المتبادر منه

الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الازلى ان يقال كيف صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم فى الازل الى هذه الانواع والوجود العام الا فى ضمن الخاص والحاصل وداعتبر فى المدعى انه صفة واحدة قديمة وهذا الاعتراض على مذهب الحدوث باعتبار قيد العدم فى المدعى وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة فى المدعى فليتامل والاقسام انواعا اى حقيقة لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب الاشاعرة كما لايخفى وهو لايخرجه عن كون ذلك الشخص الخ اقول غاية ما افاده تعالى التعلقات والحيثيات كون الصفات الشخصية متغايرة ومتعددة

ولو فى عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من اسم القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقرات المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اى فى ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه ح يكون متحدا معه فى المفهوم واورد لتوضيحه لا بدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت لكلام النفسي آه دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظ وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذى ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظ وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة آه دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف البارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ما هو راى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا آه يعنى ان الظ المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم

يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او التخيل او الاشكال و يرد عليه ان المق تحقيق جواب المص على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظ المتبادر من قوله واذا وصف اه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او لاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الجلبي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظ عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مق الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان الشيء وجودا في الاعيان آه بل الواجب ح ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القدم يراد به آه ولله در من فسر بقوله اي تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه من مزالق

الاقدام

الاقدام . قوله والتفصيل انه لماتمسك آه يعني تفصيل الكلام في ان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المص ان المعتزلة لماتمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرائته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ماقرره الشارح بقوله فحيث يوصف آه قوله وقال بعضهم اه اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لماسمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ماهو المعتاد خص به ولايخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتادالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة آه يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي

اولو الافهام قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه اى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخير الوضع الثانى معتبر فى المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون الوضع الثانى متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا فى اللفظى بجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع آه يعنى فى الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذى ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثانى غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة فى التزامه لوجود الجواب الذى لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشى ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلام آه يعنى ان اراد بقوله اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبى عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض بتشخص بتشخص المحل وانه بط القطع بان ما نقرأه هو القرآن المنزل على النبى عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به انه اسم لنوع القائم بذاته اعنى الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفى كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظ البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فى ما وضع له على ما بين فى شرح التلخيص

اسم اللفظ والمعنى الخ يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب من المعنى القديم المدلول عليه بالنظم المؤلف عقلا بان يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائمين بذاته تعالى اولكل منهما وفيه انه بعد ما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى لا حاجة الى كون المعنى المذكور صفة قديمة له تعالى ولا الى الاستشهاد بكلام الاخطل ولا يمكن حمل المعنى على معانى القرآن ومدلولات الوضعية لان تلك المعانى ان كانت معانى باعتبار وجودها الخارجى فاكثرها جواهر مثل السماء والارض وان كانت معانى باعتبار وجودها العلمى فهى صورة علمية وعلى التقدير ين فلا يكون صفة حقيقية قائمة بذاته ويفهم من كلام هذا المحشى فيما بعد ان مراده معنى لفظ القرآن فيكون من عطف التفسير فتأمل كلنبوى

وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه مم اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرأن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة و بطلان اللازم مم وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القرأ ضرورة وجودها فيها بعد مالم تكن وحدوث محالها ايضا مع انه لا تقول بحدوثه اصلا بل تقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرأن له قديم حيث قال القرأن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقرأة العارضة له ولاشك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرأن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى و بهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلى من انه لا استحالة فى وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديمة وهو الشخص القائم بذاته تعالى و بعضا حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداله بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل آه اى لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى و بين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه فى ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبى عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم ان يكون اطلاق الكلام على

وان اراد به انه اسم للنوع الخ لعله اراد النوع الاعتبارى بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى او بذات الخلق مشابها له لا النوع الحقيقى المنطقى والا فيلزم المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق ولا يصلح المجانسة فضلا عن المماثلة كما لا يخفى لكن اذا انتفت المماثلة الحقيقية اعنى الاتحاد فى الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب من لزوم عدم كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للعدول عنه فتأمل كلنبوى

وفيه بحث الخ هذا البحث وارد عليه غير مندفع عنه لكنه لا يجدى لذلك المحقق الثانى لحدوث ما هو كلام الله تعالى حقيقة ولعله لهذا لم يلتفت اليه المولى الخيالى فقوله ولا مخلص الخ بمعنى لا مخلص لذلك المحقق على وجه يرتضيه كما لا يخفى

كلنبوى

التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه
لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب
بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين
واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب
الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله
وقد اشرنا الى ماله وما عليه اى وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله
ويمكن ان يقال نفس التكوين آه يعني لانم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج
الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من
حيث اتصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم
بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن
الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات
والاعراض انما هي لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم
لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع
الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات
على وجودها وان كانت مقارنا له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من
حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه
بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق
فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان
كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا
التكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء
على نفسه وهو مح وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده
لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه
ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو
ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده

قوله كيف وكون الالفاظ الخ
اقول انما يتصور محذور لو كانت
تلك الالفاظ متباينة ومتغايرة
بالذات واما اذا كانت متغايرة فلا بل
بالاعتبار كما قال هذا المجيب
الحق انه اقرب بما ذكره جمهور
الاشاعرة من رجوع معاني القرآن
الى صفة شخصية قديمة فان تلك
المعاني ان كانت راجعة اليها
باعتبار وجودها الخارجي من
جنسها مقولات الجواهر ولا
والاعراض القائمة بالممكنات
معنى لرجوع شيء منها الى الصفة
القديمة وان كانت راجعة اليها فهي
باعتبار وجودها العلمي الازلي عليه
بهذا الاعتبار موجودات
لا خارجية فكيف يكون راجعا
اليها متحدة معها بالذات بخلاف
رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد
كما لا يخفى
كنبوي

تقدما ذاتيا وهو لايستلزم تقدم الشئ على نفسه لان المقدم هو نفس
التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء
التكوين بشرط قيامه بالواجب وهذ خلية ذاته فيه لوجوده وهو لايستلزم
كونه واجبا لذاته والا انسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لاشبهة فيه
نعم يرد عليه انه انما يتم لوتم ان قيام العرض مقدم على وجوده بالذات
وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه فى شرح المواقف وقال انه
ليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم والفاضل
المحشى بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثانى
بادنى تامل فلانصرح مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما
بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع
لايضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولاشك فى تماميته انما الكلام
فى تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام
قوله فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى مثل الدليل الذى اورد فى قدم
الارادة والقدرة بانهما لووجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل
اوبدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله
كانه اراد ماعداه يعنى اراد بالادلة لادلة الثلثة سوى الدليل الثانى فيكون
الكلام على الحقيقة اواردا الجميع و بنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل
فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثانى فلانه لولم يكن صفة
حقيقية بل امرا اعتباريا لايلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد
وهو جائز ككونه قبل كل شئ و بعده ولاالتسلسل ولااستغناء الحادث
عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم
ابتناء الدليل الثانى فان مبناه لزوم الكذب اوالمجاز فى خبره تعالى
ولااختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لايخفى وقال بعض
الافاضل الظ ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذلو كان
من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة

اذلو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد
المتضايفين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين
هو المعنى الذى آه يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة
لانا نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن
غير الفاعل و يرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل
وذلك مفعول ولاشك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول
فلا يكون عينه مثلا نجد فى الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به
يمتاز عن غير الضارب و يرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال
ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين
الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى
متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه
بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق
فى ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق
الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون
صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق من ان فى هذا الكلام
اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا يسما فى القدرة
والارادة بل فى العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط
القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد
بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه
فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا فى الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة
بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر
يرتبط به ويمتاز عن غيره و يتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك
المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى
ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر فى الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود
ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل

الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعنى ان الحق ههنا هواثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتبارى يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لوتم طريق اثبات وجود الصفت وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لهما الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شئ ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلابد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظ لاسترة فيه قوله اولكون آه يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل قوله وهذا هو الانسب بالمتن لايظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فح يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فح يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظ على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح

الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اه اى لا نم انه لوقدم
التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين
قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر
وماقاله الفاضل المحشي من انه لايتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة
متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون كما ان الضرب متأخرة
عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة
يستلزم قدم المنسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو
خبط محض اذ لا معنى لتأخير التكوين عن المكون كيف والشارح حقق
فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة
عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وقت وجوده
ولاشك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع
من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا فى مجرد كونه من قبيل
الاضافات لافى كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب
على ماصرح به بعض الافاضل فى حل قوله ولما استدل القائلون اه
قوله وقد يتوهم آه يعنى قد يتوهم ان قوله ومايقال ليس جوابا عن استدلال
القائلين بل اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله
ان ترديد التعلق بين استلزامه القديم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق
وجود شئ لشئ يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود فيستلزم
الحدوث البتة اذ لامعنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير فى الوجود قوله
وليس بشئ اه يعنى مايتوهم فى توجيه مايقال ليس بشئ لان امثال هذا
الترديد شايعة كثيرة الوقوع فى كتب القوم والغرض منه توسيع
الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام
الايرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته
وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لامعنى له اذ لايمكن ترجح احد
طرفى الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث

لم يعترض

لم يعترض عليه تأمل قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعنى
يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم و يكون الترديد مبنيا على ماهو
مسلم عنده وان كانت فاسدة فى نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث
التكوين يقول ان الاحتياج لايستلزم الحدوث بل قد يكون الشئ مع
احتياجه قديما حيث قال او قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها
الى التكوين قال الفاضل المحشى فى توجيه العلاوة اى يكون الجواب الذى
فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب
ح ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام
انتهى كلامه و لا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ماذكره بقوله
وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة قوله
ومن اجل ان المراد اه يعنى ومن اجل ان المراد بالحادث مايكون مسبوقا
بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون
معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود
فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف
ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين
الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا
يقول بالحدوث بهذا المعنى و بما حررنا لك اندفع ماقال بعض الافاضل
ان بمجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين
الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزائه مالم يثبت
ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه
الاندفاع ظ وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات
اختيار الصانع كذلك ولايخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والافهم
انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما لايخفى على اولى الافهام

قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب اه يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على مايقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو مايمكن انفكاكه في الوجود او الحيز وقال في تقرير الجواب انه لايلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لايزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلايكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ماذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لاتحقق بدون المنتسبين قوله وليس بشيء اه اي ماجعله بعض الشراح ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لايتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لايفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لايلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلايتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لانم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلايكون اضافة

كالضرب

كالضرب ولاشك انه لامعنى ح لان يقال انالا نم صحة الانفكاك بينهما يدل على ماقلنا تفسير المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لايشوبها ريبة على انه لوكان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لايسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات فى وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لايكفيه اه منع للملازمة التى ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعنى لا نم انه لوكان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لايكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئى مع المحل الجزئى والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لايضر اذ لايكفى فى الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلايكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه ح عن المكون من غير ذكر نفى الغيرية فى البين قوله والصفة المحدثة مع الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل شئ وبعده وخالقا ورازقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ماقال الفاضل الجلبى ان الصفات المحدثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك قال فى شرح المواقف من الصفات ماهى غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين اه قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لايثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل للمكون على مايدل عليه عندنا فان التكوين عند المص ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو اثره للمفعول قوله ولو سلم لم يكن غيرا اه يعنى لو سلم ان التكوين

نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون اه وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت عين الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له قوله وقد عرفت انفا لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث

ولا محذور فى مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر
ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد
صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة متجددة لان الفعل بمعنى
الاضافة امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وكذا فى الصفة المحدثة لعدم
الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة
ككونه قبل كل شئ و بعده ومحيا ومميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك
من الاضافات والاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعنى ان احتياج
المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته
يكون المكون محتاجا فى وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون
مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد
اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام
الزاميا ايضا قوله القدم اما اللغوى اه يعنى ان اقدم اما ماخوذ من
القدم اللغوى وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية پيش
بودن فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه
زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير
ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم
سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ
لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون
قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون
بعنوان كونه عين التكوين فى حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن
هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته
علة مقتضية لوجوده فلا حاجة فى الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته
بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى
قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده

قوله فيكون مستغنيا عنه وقديما الخ اقول القائل بان التكوين عين المكون قائل بان الوجود عين الوجود بان نفس الماهية مجعولة وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع بجواز ان يكون المكون والتكوين حادثين مع كونا احدهما عين الاخر نعم لو كان ماهية المكون ازلية ووجودها زائدا عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء فعلى هذا التقدير ان يكون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الازلية لزوم قدم المكون ومستغنيا من الصانع وليس كذلك فتأمل كلنبوى

قوله فالمعنى انه ادوم الخ هذا المقام مما تحير فيه الاعلام ونحن نقول بافاضة العلام لا يخفى ان كون التكوين عين المكون لا ينافى ان يكون ذلك المكون تابعا للارادة

عينه اقوى موجودية من الموجود الذى وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن
تصور الخلو عن الوجود فى الاول بخلاف الثانى وان كان الخلو عن
الوجود فيهما محالا فى الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ماقال الفاضل المحشى
من ان كون الواجب اقوى فيما محل بحث قوله وذلك بحكم يعنى
كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دالا على وجه كون
صانعه قادرا مختارا حكم بدعونه الاصحاب من الضرورى فانه اذا كان
موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لاوجه
وراءه هذا لكن دعوى الضرورة فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم
ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه
الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال
الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره
عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر
وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى
الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات
حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ماثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ماسوى الواجب
تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه
بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى
ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث
الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى او القول بانها
واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية آه
اى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى
كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى للفاعل
اى كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثانى
محتمل ايضا لتبادره منه من غير تقدير فى العبارة ولانه المتنازع فيه لان

الواجب تعالى الابدى ان القائل
بالابنية قائل بتوقف وجود الممكنات
على ذات الواجب تعالى فحينئذ
نقول لو كان التكوين عين المكون
فاما ان لا يتوقف وجوده بالتكوين
الذى هو عينه على ارادة الواجب
تعالى اياه بان يستقل ذاته فى كونه
موجودا فيلزم العلم عين التكوين
والاستغناء عن الصانع او يتوقف
على ارادة الواجب تعالى بان يكون
ذاته مشروطا بالارادة فى كونه
موجودا بالتكوين الذى هو عينه
فيلزم الامر الثانى اعنى ان لا يكون
للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقسم
منه قادر عليه اذ له تعالى ان لا يريد
وجوده بالتكوين الذى هو عينه
فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق

الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى
هذا يكون قوله واثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء
مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية
يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف
تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل و يكون موافقا لما في شرح المقاصد
انا اذا عرفنا الشمس بحد اورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وغمضنا
كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا آخر من
الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني آه يعني
عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه
مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق
عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه
وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان
العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه
تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التي هي
شرط الرؤية يحكم بامتناعها انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع
المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول
ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال
ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام
لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة
على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر
ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى
مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع
الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي
على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا
في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان

سواء كان المكون قديما او حادثا
وبهذا البيان اندفع عن الشارح
والمولى الخيالي امور الاول ما اورده
المولى احمد من ان قول الشارح
قول العالم غير صحيح لان العالم
وقادر عليه بنفسه وتحصيل الحاصل
حينئذ ممتنع والمنع ليس بمقدور والثاني
ما اورده على المولى الخيالي من ان
التوجيه الاول في قوله اقدم من
القدم بالمعنى اللغوي المبني حدوث
العالم غير صحيح لان قول الشارح
وان لا يكون الصانع الخ عطف
على قوله ان يكون المكون مكونا
الخ وتوجيهه على ما سبق لا يكون الا
بملاحظة لزوم القدم واذا ثبت
ما اوردوا عليه من انه اذا كان
التكوين عين المكون كان المكون
واجبا بالذات فلا يكون الواجب
ذاتيا وبما منه واما ما ذكره

الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز قو يرد عليه انه ان اريد اه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات الحق اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر فيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المط وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق آه يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر المعلل لان فيه ثبوت المط وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نم

هذا المحشي في دفع الثالث فليس بشيء قطعا الا ان ملاحظة الواجب تعالى بعنوان خالق العالم وغيره عالا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده ايضا ممكنة فلا فرق بينهما في انهما ان لوحظا بعنوان خصوصهما يحكم العقل بلزوم قدمهما وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ولا تعدو ههنا على هذا سوى انه ينبغي للشارح في هذا العطف او الفاصلة بدل الواو الواصلة لان كون التكوين عين المكون يستلزم احد الفسادين الذكورين لا على التعيين لا كليهما وانحصل الواصلة على او الفاصلة على زعم ان مبنى هذه الشبهات على كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجبا بالذات وليس

لان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا
لعلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية
ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور
اه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات
باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات لشاملة للجوهر والعرض فقط
كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من الشارح
من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح
متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله قلت
يجوز ان يشترط آه يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء
من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم
الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة الرؤية
في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررناك ظهر فساد
ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود
الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرطه
او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود
والممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر
ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرط العلية لا يكون ذلك الامر
من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته قوله وايضا
لو علل اه يعني لو كان علة صحة رؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن
لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر اه نقل عنه
وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية لامكان بشيء من خواص الموجود كما
اشير اليه آنفا قوله التأثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف
مبني على ظ ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لابد ان تكون
مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر
في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى

كذلك كان قول القائلين بانه
وجود الممكن موجود في الخارج
بوجود هو عينه لا بوجود هو زائد
عليه قطعا التسلسل كون الوجود
واجبا بالذات لانهم يقولون بانه
تعالى اوجد المكونات بوجود زائد
عليها او وجودها بوجود هو عينه
ومن البين ان الموجد لا يكون واجبا
بالذات فلتكن الكلام ههنا على
شاكله ولا يلزم منه تأثير الواجب
في المكون اذا الارادة ليست بموثرة
نعم يكون قدرته تعالى على المكونه
بمعنى صحة ارادته وعدم ارادته
لا بمعنى صحة الفعل والترك ويمكن
ان يقال معنى قول الشارح وقادر
عليه قادر على ايجاده لو لا تكونه
بنفسه على ان يجعل من ادا الفاعلين
بان التكون عين المكون على

متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة
اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ومايتركب
منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكن
لاينتظم بنظم كلام الشارح قوله ويرد عليه انه لايمنع اه يعني
ان الدليل المذكور انما يدل على انه لايمكن ان يكون العدم نفس العلة
الفاعلية اوجزئها ولايدل على انه لايمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها
فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة
الرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان
احتمال الشرطية لايقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال
ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان
ماذكره الفاضل المحشى فى دفع هذا الايراد من أنه قد صرح الشارح بان
المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاء فى لزوم كونه وجوديا وهذا
معنى ماذكر فى شرح المواقف ويؤيده ماذكر فى شرح المواقف ايضا
ان المراد بعلة صحة الرؤية مايمكن ان يتعلق به الرؤية لامايؤثر فى الصحة
واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضرورى ويعلم ايضا بالضرورة
ان متعلق الرؤية امر موجود وان المعدوم لايصح رؤيته قطعا انتهى
كلامه لايدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودى من خواص
الممكن شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم
الكلام على مامر فى الحاشية السابقة قوله فان امتناع وجود الرؤية آه
تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لايضر
فان امتناع وجوده آه يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء
من خواص الممكن شرطا اومن خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوته لايضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط اوتحقق
مانع لايمنع الصحة المطلوبة اعنى الصحة بحسب الذات مع قطع النظر
عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصل اه يعني ان حاصل

القضية الخارجية لا على الحقيقية
لكنه لا يدفع الايراد الثالث لان
التكون بنفسه ازلا وابدا واجب
بالذات بناء على ان مجرد الرجحان
الغير البالغ حد الوجوب غير كاف
فى الوجود فلا يندفع به الايراد الاول
ايضا على تقدير حمل القسم
على المعنى المصطلح فتأمل فى هذا
المقام فانه مجاز الافهام كلنبوى

الخصوصية الموجودة فيه الآن ادراكها اجمالي لايتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تحصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك خصوصية مدخل في رؤية فلا يصح رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب معوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الأطول ولمس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال اه يعني انا لانم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلوم انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم

المعلول فى نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر فى جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتى قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتى فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالى عن الامتناع مطلقا ولاشك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب و اما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشى والحق ان التركيب المذكور لا يصح فى اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لاشك فى صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل

قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري آه يعني ان الرؤية في ارني مجاز عن العلم الضروري اى ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر لمزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر آه يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم آه علاوة اى على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ورد عليه ان المراد آه اى يرد على العلاوة ان المراد بارني هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤل اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث

الخصوصية

الخصوصية فهولا يتصور الا بطريق الاحساس لانالانم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل فى العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعرى فيجوزان يخلق ذلك العلم الجزئى فى النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اختار آه روى انه تعالى امره ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجرمن خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يأمر وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا فى انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اى فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذى اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولانم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه فى حكم الله تعالى بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين فى وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن ترانى كما سمعوا الاوامر والنواهى حين السجدة وغشى الغمام كذلك يجوز ان يسمعوا هذا الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤل ولم يسمعوا الجواب على ما فى شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انالانم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح لخاطر العليل وذهن الكليل فى وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء فى توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة

التطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا آه يعني للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من رؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسمات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظ من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا رؤيته هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراض الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح آه يعني انا لانم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصلت التمدح بنفيها فان ماعدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروايح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كان نفي عنه كما نفي صفات آخر من صفات الكمال ويكون ايضا من

سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق آه اى الحق ان امتناع الشيء
لايمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل لامتناع يدل على كمال
المدح فانه اذا كان المنفى من صفات النقص فكلما كان النفى قوى كان التمدح
اقوى الايرى انه قدورد التمدح بنفى الشريك والولد فى القرآن العظيم مع
امتناعهما فى حقه تعالى قوله واما بكسب فيكفيه آه دفع لما سيورد انكم
اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لوكان العبد كاسبا لكان عالما
بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لايكون الابعد العلم
بذلك الشيء بالتفصيل واللازم بط والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب
يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولاحاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولاشك
فى كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق
بين الخلق والكسب آه يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق
فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود
فهو موقوف على العلم التفصيلى لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا
كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع
ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على
العلم به كذلك لان القصد الجزئى لاينبعث عن العلم الكلى كما يشهد به البديهة
بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له
تأثير فى ايجاده فيكيفه العلم الاجمالى هذا ماقيل والحق ان بيان الفرق بين
الخلق والكسب فى اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقديرتمامه لايفيد
اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط فى الخلق الكامل واما
فى الخلق الناقص الذى يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالى اقول
لااشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولاشك ان قصد
العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق به العلم
ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئى فالم يتصور بوجه جزئى
لايتعلق الارادة به فلا اشكال فى الفرق واما ان الخلق الناقص لايقتضى

العلم بوجه جزئي فكابرة محضة لان القصد مالم يتعلق لايوجد الفعل الاختياري فلابد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع مايقال آه و بما ذكرنا من انه لاشعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري اندفع ماقيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولايبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لاعلم له حال المباشرة ايضا فان المتحرك اصبعه يتأمل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولايشعر به فلايكون شعورا بالتفاصيل ولابحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لاتحقق له في الخارج والالزم التسلسل في الايقاعات فلايكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم الحق اذ لاشك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني مايتعلق به الوقوع اذ يقال السرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لايكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلايتم الحق وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لاخلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لامدخل العبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ومستنداليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل

لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لايصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ماتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الاانه كثير الوقوع فى كلامهم بحيث يفهم بلاقرينة تدل عليه فيتم لمق بلاريبة قلت لايتم المق على هذا التقدير ايضا اذالمق ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظ فلابد من ان يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد ومايتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المق كما لايخفى قوله واماما الموصولة يعنى ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلاحاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ماعامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ماتعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة فى الاصل للعهد اذ هو الاصل فى التعريف فلابد فى ارادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير اقل اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدريه فترجيح الشارح ما لمصدريه بانه لايحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغى قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل مامصدريه لاترجيحه على الموصولة حتى لايرد ماذكر ويمكن ان يقال غرض المحشى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لاالرد على الشارح قوله وقد يوجه آه اى قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لايخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلاآلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظ اذلاقرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدى منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد انه من اتصف بالخلق

مطلقا لبس لكن لايتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخلق آه يعنى ان المعتزلة لايثبتون التشريك فى وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجوهر والخلق الذى يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الاية السابقة اعنى قوله افمن يخلق كمن لايخلق فى مقام المدح قوله وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة لانه إذ كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولايكون له اختيار فيها فلايكون المكلف به اختياريا واللازم بط اذ قد اتفقوا على ان ماوقع به التكليف اختيارى البتة وان اختلفوا فى انه هل يجوز التكليف بما لايطاق ام لا قوله يجوز ان يمدح آه حاصله ان الاتم الشرطية المذكورة بقوله لولم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف له فى خاص حقه فلا يسئال عن لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك كما لايقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم اولم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا كما لايخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة ولذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته آه يعنى ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد اجرى عادته فى تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم واما قال الشارح لايبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى

كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا
للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع
في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة عمل
واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق
والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة
في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات
قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما في قوله تعالى
فقضيهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر
ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى امر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله
تعالى فاقض ما انت قاض حينئذ يحصل ارادة الامر معنى مغايرا
لارادة الحكم ليس على ما ينبغي لان الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين
كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني
اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها قوله فهي
من الصفات الفعلية اى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون
من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة
عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف
ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة
هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما
عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون
على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية
التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه
واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة

تمثيلا يعني انها استعارة تمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهل وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب امر المطاع بلا توقف واما تصوير حال الغائب بصورة الشاهد فلا بد في الطرفين من ملاحظة امور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه به في المشبه بعد ما استعاره في مفرداته فكان اصل الكلام هكذا اذا اراد شيئا فحصل عقيبه دفعة فكانما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واقيم المشبه به مقامه ولما كانت الاستعارة التمثيلية ابلغ ببلاغة القرآن وادل على كمال قدرته اختار الشارح كونه على الاستعارة التحقيقية كلنبوى

عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد
بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى
مجرد عن المادة فى ذاته وفى فعله يقال له العقل فى عرف الحكماء وانما قلنا المراد
ذلك لان ماذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسى حيث قال
اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة
على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله تعالى وان من شئ
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره ابو المعين النسفى
فى حواشيه ويؤيده ما وقع فى التلويح حيث قال القضاء فى كلام الحكماء
عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا فى هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس
القضاء الا ثلثة معان احدها اللغوى والثانى مصطلح الاشاعرة والثالث
مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر
قوله لكن التفسير به ههنا يؤدى آه يعنى انما لم يفسر الشارح القضاء
بما هو مذكور فى شرح المواقف لانه يؤدى الى زيادة التكرار وكذا تفسيره
بالحكم ايضا يؤدى الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء
يعنى انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى
لا يريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون
كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء
بكفر الكافر مع استقباحه قصد الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية
ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا
العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو فى الرضاء بكفر الغير واما الرضاء
بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال فى التاتارخانية من رضى بكفر نفسه
فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر

بالرضـاء بكفر غيره ان كان لايحب الكفر ولايستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى اه يعني ان ما ذكره المعترض من انه لامعنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لامعنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لاسترة فى صحته ولاشك ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بتعلق ذلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لايتصور الابا لرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مأل جواب الشارح وماذكره المعترض بقوله فالصواب اه واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضى من حيث كونه متعلقا له لابالمقضى من حيث ذاته ولامن سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا لامن حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء هوالاصل والمنشأ للثانى اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لافرق بين هذه الصفة و بين غيرها فى وجوب الرضاء بذاتها او بتعلقها فاوجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدورالالام من اثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى آه يعنى قالت المعتزلة فى التفصى عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لاجبرا فلانقص فى عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لايخفى قوله وليس بشئ اى ما قالت المعتزلة فى التفصى ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولااقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا فى شرح المقاصد قوله

وقيل لا يفهم من الارادة آه اى قيل فى التفصى عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اى ماقيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ماهو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض اونفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما فى ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته ثم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ماقاله الفاضل المحشى من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهى ولا شك ان مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سوآء كان مرادا اولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تأثير لقدرته فهو مذهب الاشعرى فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب اه ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو

لا يخفى ان فيه انه لما كان هذا النظام الشاهد ابدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم ان يكون العباد مضطرين فى افعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع انه يجوز عند بعض المعتزلة خروج افعال العباد من القوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع بقاء التساوى بلا رجحان الغير فضلا عن البالغ حد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا يتأتى بيّن ما قاله المولى الخيالى وبين ماقاله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى كلنبوى

بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فلبس الا الايجاب والاضطرار وهولاينا فى الاختيار بالنسبة الى ذاتها ولذا قال فى قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور قال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة فى العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله وهو مذهب الفلاسفة هذا مبنى على ظ كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة لمبدأ على ما صرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامى فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدوانى فى بعض تصانيفه قوله والمروى عن امام الحرمين اه قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر فى الكتب الاانه خلاف ما صرح به فى الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او بمجموع القدرتين اه اى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر فى اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر فى الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا ما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه بط صريحا قوله بان يجعله موصوفا اه كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظ انه لم يرد ان قدرة

العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان القدرة مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدوانى ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والحق اه يعنى ان الحق فى قوله وللعباد اه لايصدق الاعلى هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لافعل له عندهم وكذا على القاضى اذ العباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الادلة لايجرى آه وهو قوله ولانه لولم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولاترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولاترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لايقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لايقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية آه اى كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلافائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان يقال لولم يكن لقدرة العبد تاثير فى الافعال لم يفد التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعى يصير الفعل طاعة اذا وافق ماد عاء الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن آه مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال

ويرد على مذهبه الخ هذا مدفوع بان كون الفعل طاعة او معصية كما فى لطم اليتيم انما هو بالنية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد اولا وبواسطتها كون اللطم طاعة او معصية فهو بعينه ماذهب اليه الماتريدية فلا اشكال على مذهبه لا نفسها كلنبوى

وكذا على القاضى فيه ان الرد عليه انما يتم لولم يكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مدارا على ايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة فى وصف الفعل لاينافى ان يكون صرف الارادة مدارا لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى بمجرد المدارية فى نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير فى الوصف بالطريق الاولى لايقال الكلام فى القدرة لافى الارادة لانا نقول الاختيار كما يجىء بمعنى القدرة يجىء بمعنى الارادة الجزئية فلنحمل فى كلام المصنف على الثانى ولو سلم فان نعب العبد قدرة على طرفى الارادة اعنى ارادة الفعل وارادة

فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع
ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث
عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل
بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة
الى الكفر والفسق مع انه قد فصل فى السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال
الثانى مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل فى ذلك المقام فلا تكرار
واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة امامبنى على العرف
او المراد الموجودات فى العبد بمعنى اتصافه بهما فى الخارج لا وجودهما
فى انفسهما والافهما امران عدميان لا تحقق لهما فى الخارج قوله وهكذا
فى الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز
وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى قوله
وانت خبير بان الاعدام الازلية اه يعنى ان تعميم ارادته تعالى ليس الا
بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة
لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور
فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده
ما فى شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده
اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر
يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما
الجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم
كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم
حتى يشمل ابقاء الشئ على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان
مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا
على كون العالم حادثا واما الثانى فلان بقاء الشئ على العدم ليس الا
اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان
يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان يقال الشئ

الترك فالقدرة ليست مختصة بافعال سائر الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما فى الايمان المقدور تأمل كلنبوى

فلو كانت مسبوقة بالارادة الخ اقول لما لم يكن ذوات الممكنات مقتضية لشئ من الوجود والعدم ولا اولى به كان كل من وجودها وعدمها لعلة خارجة وقد قالوا ان علة الوجود هى ارادة واجب الوجود وعلة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار فى كل من الارادة وعدمها فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اراد فى الازل عدم شئ بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان اثر الفاعل المختار حادث بالضرورة فانما هو فى الاثر الموجود لا فى المعدوم بل الشارح نبه على ان عدم ارادة شئ من الوجود والعدم انما يتصور منا لا من علام الغيوب لانه اما ان يريد الوجود او العدم فليتأمل كلنبوى

على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعنى بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع فى الحديث فاسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله والا يمتنع آه اى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده • لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان [illegible] علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة آه يعنى ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كان متعلقا بفعل غير جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اى كما يمنع منافاة كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل فى المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ما هو عليه فى حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل فى سلب

الاختيار

الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذى
صدر عن العبد بالاختيار فهى ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا
للفعل واما قولهم والاجبار انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد
عن الارادة فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله
فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اى اذا كان الوجوب او الامتناع
متوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة
الجماد الذى لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المنفى ههنا لان المنفى نفى الجبر
فى افعاله الذى يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام فى ان ذلك
الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى اهل الحق
فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول ان العبد
مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط
لا يستلزم الجبر فى الافعال على ما سيجىء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب
الاستاد فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار
مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تعالى
بمعنى الارادة وهى صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل
والترك من غير داع ومرجح كما فى قدحى العطشان فكونه من الله تعالى
لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال
الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور
ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار
لا ينافى كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى
ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافى كونه مختارا اذ لا فرق بينهما فى عدم كون
كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد
الطرفين او الارادة التابعة للداعى من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن
ح على احد طرفى الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعى لكنه ليس كذلك
هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال

قوله لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى الخ اقول العلم الذى تفرع عنه الارادة هو العلم التصورى لا التصديقى والالزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعا وقد سبق ان العلم التصديقى بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقى بالوقوع لزم كون العلم التصديقى تابعا لنفسه وهو دور باطل فالصواب ههنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد فى نفسه الا ان يقال مراده انما اراد الله تعالى فعل العبد او تركه دون ضده لانه تعالى يعلم فى الازل ان العبد يختاره فيما لا يزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصورى المتعلق بذلك الفعل او الترك وهى تابعة للعلم التصديقى المتعلق بوقوعه ايضا فلا اشكال كلنبوى

الصادرة بتوسط الاختيار واما فى نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا لانه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبورا فى الاختيار لا فى الافعال الصادرة بتوسطه تأمل قوله توجيه النقض بالعلم ظ بان يقال ما علم الله وجوده فى الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية باتفاق من المتخاصمين قوله واما بالارادة فبنى اه اى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى فى الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار فى الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع قال الفاضل الجلى ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شئ فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافى الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة فى الازل وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار اه حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافى الاختيار وهذا حاصل فى ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن فى الازل ان يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة الله تعالى تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية فى الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب فى افعاله تعالى هو ارادته المستندة

هذا الا ينبت الايجاب آه اقول غاية ما ثبت بذلك هو ضرورة بشرط المحمول زهو لا ينافى الاختيار لا جرى ان الله تعالى بشرط كونه خالقا خالق بالضرورة والا لاجتمع النقيضان وذلك لان العلم التصديقى الواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما يتعلق بالوقع بشرط كونه واقعا بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع وقوانا العلم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلا بمنزلة ان يقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعا وهى ضرورة بشرط المحمول وهى لا يوجب كون الفاعل موجبا ولذا قيل الدليل المذكور بافعال الباري تعالى وفعل من ادعى هذا

الى

الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما فى افعال العبد فانه بارادة الله
تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تأمل نقل عنه ولعل وجه التامل
ان معنى الايجاب على ماذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابع له ان وجد وجد والافلا
وهذا انما يستدعى القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل
فى ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة
بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم
وهو متفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية
ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة
توقفهما على تعلقهما بطريق جرى العادة وان كان تعلق ارادة العبد
متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار
قوله اى بالدوران والترتب المحض دفع لما يتوهم من ظ العبارة من ان
قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على ان لقدرته
تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل
الدفع ان ما يحكم بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض
الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد
والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير وعدمه كما يحكم بدوران
الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا
فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة
فيه كما انه لا حكم لها فى عدم التاثير بل كل منهما نظرى ثبت بالدليل
وبما ذكره اندفع الشبهة التى اوردت لنفى الجبر المتوسط من ان بديهة العقل
كما يحكم بوجود صفة فى العبد فارقة بين حركتى البطش والارتعاش يحكم
بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب
القدرية حقا وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا
وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة فى تاثير القدرة الحادثة

آه اقول لا يخفى ان الارادة الصالحة لان تتعلق بكل من الجانبين هى المسماة بالارادة الكلية ولا نزاع لاحد فى كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا فى كونها من حيث هى غير صالحة لترجيح جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرفها الى جانب معين وذلك الصرف المسمى بالارادة الجزئية. ومراد الاشعرى ان هذه الارادة الجزئية ايضا من الله تعالى كالكلية ليست من العبد ولذا لزم الجبر المتوسط واما الجبر اللازم فى الارادة الكلية فيقول به المعتزلة. واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ بشرط الحصول فتامل المعنى من الاستاذ ره والضرورة كلنبوى

سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض
كما لا يخفى   قوله   صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة
جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل
لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى
ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة
وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة الله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو
لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير
داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما
ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله
كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان
افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد
بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته
تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها
يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد
الطرفين وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه بمعنى
ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله
تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف
الالات اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة
وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون
العبد خالق البعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما
بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل

ايضا بل جميع الفرق ولا كلام فيهم يتعلق بذلك واما الكلام في الجبرية فالصواب حيث الارادة الجزئية ان يقول واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم ان يقولوا ماليس من العبد هو الارادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم ايجاد العباد بعض الموجودات لان الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين هي من مقولة الاضافة وهي من الامور الاعتبارية لا من اعيان الموجودات اوهي من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح فحينئذ لا يلزم منها الجبر لا محضا ولا متوسطا وبهذا عرفت ما في كلام هذا المحشي من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الخيالي على ما ذكرنا فتامل لكنوي

اذ كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فافائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا التعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف وقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا تعلق ارادته وترجيحه فيصرف لقدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى لفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعنى تعلق الارادة المترتبة على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت لحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب واللازم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطاوعة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ماذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة اه اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة

عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجئ فى بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادى لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذلو كان عينه يلزم تقدم الشئ على نفسه قوله وليس بشئ لان قصد الاستعمال اه اى ماذكره صاحب القيل ليس بشئ اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى ان يوجد القدرة فى العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماتقرر عليه رأى جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعنى الاشعرى انها مقارنة للفعل بالزمان لاقبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشئ باعتبار ذاته لاينافى تاخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمى متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء فى قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتى اى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو التعقيب الذاتى وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتى لان خلق الله الفعل لايتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذهو من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب قوله

والا فالقدرة اه اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى قوله قيل عليه فح لاشركة اه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لا يكون الشركة فى مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر فى مقدور واحد مع انه مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على قدرته تعالى غير كاملة فى الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان فى ذلك كما لا نقصان فى عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشئ اه اى ما ذكره ليس بشئ لان كلا من المؤثرين اعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بماله من دخله فى التأثير على انا لا نسلم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجرى فى ملكه اه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل فى الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اى علة عادية وهى ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية و بين كونها شرطا عاديا ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعرى حيث ينفى كون شان القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة اوشرطا مجاز قوله ولك ان تقول اه هذا ما وقع فى كلام الآمدى من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله فح تسميتها علة اوشرطا حقيقة فما قال الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم

انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شانه التأثير قوله يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات يعنى ان وجه الذم واستحقاق العقاب فى ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ماهو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على مامر من ان الاعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيء الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيء الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى اوسهو من العبد ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملايما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال فى تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب و بعضهم يحاسب و الاصح انه ان خطر بباله و لم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب و ان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسئال ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله

وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا قوله وهو لا ينافى اه اى كون التضييع سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لا ينافى ان يكون وجه الذم فى فعل المنهيات شيئا اخرا عنى صرف القدرة اليه على ما سيجئ فى قوله وصحة الاستطاعة تعتمداه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره اه وانما قلنا انه لا ينا فى ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما فى فعلها قوله هذا الكلام الزامى اه اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها مح عندكم لانه يستلزم التخلف الاثر عن المؤثر والا اى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة مم اذ لا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية اوشرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلابد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظ قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله فلا نقض بقدرة الله اى حين اذا كان مقارنة بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره اذا الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من

حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولوكانت ممتنعة فى القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة القديمة ايضا كذا فى شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض فهى ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ اخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفى وجود المثل اه يعنى حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعرى ان القدره مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعواه حتى يردان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لاان لايوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه فى جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث اه حاصله ان نفى المثل السابق داخل فى دعواه اذ مذهبه ان لاقدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لابد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين فى ان القدرة قبل الفعل ام لا قال فى المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه و بهذا ظهر ركاكة قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التى يعتمد عليها التكليف كما لايخفى

قوله

قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون اه حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لوكان الامر الحادث فيها فى الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل و ينتزعه من غير ان يكون له تحقق فى الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها فى موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها فى الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج فى النظر الذى ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء الشرط اه انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض اوغير ذلك من الامور الاعتبارية المتناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السوآء ينافى ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة فى الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة فى الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة فى الحالة الثانية امورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الامام الرازى اه قال فى المواقف قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سوآء هى قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط لتأثير برمتها ولاشك انها لا تتعلق بالضدين بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الاخر لاختلاف الشرائط وهى مع الفعل ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل اه دفع لما اورد على ما قال الامام الرازى من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال

انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع
ان المراد بالتأثير مايعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة بجميع
شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة اومقارنة عادة فيطابق مذهب
الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التى يحصل الفعل بها
اى بسببها كما هو رأى المعتزلة اومعها اى مقارنا لها كما هو رأى الشيخ
مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه
قوله وفى كلام الامدى اه اى وقع فى كلام الامدى ان القدرة الحادثة
من شانها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى
حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التأثير وح لااشكال فى صحة
ماذكره الامام الرازى ولاحاجة الى تعميم التأثير بمايعم الكسب كما لا يخفى قوله
بمعنى تبعيتهما فى التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام
العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى
اختصاص الناعت بالمنعوت اوالتبعية فى التحيز لم يأت بشئ قوله
والافلبس اه اى وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل
فلبس جعل احدهما وصفا للاخر بان يقال السواد باق اولى من العكس
بان يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون
بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة
للاخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه
قد مر ذكرهما فى الشرح قوله يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا
آه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون
اسبابه وآلاته سالمة عن الافة والعاهته يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دالة
على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهى الاستطاعة ويعبر
عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب
والالات قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف مم يعنى
واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له

لكن

لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف
ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث
يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا مم والالما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار
متعلقه ولايصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة
اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى
يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح لخاطرى الكليل وذهنى العليل
و بعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا فم والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخلا فى تقرير الجواب
وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لافرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولانم ان الاستطاعة وصف ذاتى له
والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب
انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لانم انه لايصح تفسيرها بسلامة
الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة
اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب
انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولايخفى
ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه
مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب
اه يصير كلاما على السند الغير المساوى وهو خارج عن قانون المناظرة
على ان المنع المذكور لايضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة
بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى
عن ذلك كما لايخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب
ما افاده بعض الافاضل الخ اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز
وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم
تسامحوا فى ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعنى كونه

بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف
والسلامة ليست صفة له فلابد ان يقصد بماذكروا فى تعريفها معنى هو
صفة اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة
وكذا الكلام فى كل وصف للشئ بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى
من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة
ماذكره السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله
فى قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام الخ اى تحرير محل
النزاع على ماهو رأى المحققين فانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازى
جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بماذكره المحشى بقوله وقد يقال ان
ابالهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى قدس سره العزيز
ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد فى افعاله
فهى مخلوقة الله ابتداً وثانيهما ان القدرة مع الفعل لاقبله والتكليف قبل
الفعل فلايكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك
ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بمالايطاق على ماسيذكره المحشى
ولانه لامعنى لتأثير العبد فى افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله
الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لاعلى القدرة
المقارنة قوله ماىمتنع فى نفسه كاعدام القديم وقلب الحقايق قوله ولايمكن
من العبد امابان لايكون من جنس مايتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر
او يكون لكن من نوع او صنف لايتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران
الى السماء قوله لكن تعلق بعدمه علمه آه فان ماعلم الله واراد عدمه امتنع
وقوعه وان كان ممكنا فى نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله
فالاولى لايجوز آه اى التكليف بالممتنع الذاتى لايجوز ولايقع اتفاقا من
المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على مامر واستدلوا على ذلك
بانه لوصح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لامعنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بط لان طلبه فرع تصور وقوعه

ولايتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته والالم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج بانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس اربعة وتحقيق هذا الكلام فى شرح المختصر العضدى قوله والثانية لاتقع اتفاقا آه بشهادة الايات والاستقرأ قال الله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز عندنا آه لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع آه فان من مات على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه آه يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لايطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لايمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقرأ قوله ومن لايقول به لايعدها آه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعرى ماذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لايقول بوقوع تكليف ما لايطاق لايعد هذه المرتبة اى المرتبة الثالثة من مراتب ما لايطاق نظرا الى انه ممكن فى نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا آه اى قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة فى الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لايطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكن فى نفسه آه يعنى ان المراد بقوله ما ليس فى الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز فان النزاع انما هو فى جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لايجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا قوله ولك ان تأخذهما اى لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولايلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع فى الجواز فى جميع مراتبه لان الاطلاق

لايستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعين ولاشمول الايرى ان من قال اطعم رجلا واكسى رجلا لايستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالايطاق وبالنزاع فى جوازه لايستلزم ان يكون فى جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير فى قوله ولك ان تأخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لاتقيد الامكانين اعنى مايمكن فى نفسه ولايمكن من العبد فى نفسه بقوله فى نفسه وهو لايستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله مايمكن وكذا لايستلزم شمول مايمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولايخفى انه لغو من الكلام لامدخل له فى المق اصلا قوله وقد يقال ان ابالهب آه يعنى ان ابالهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبى عليه السلام بجميع ماعلم مجيئه به من عندالله تعالى ومن جملة ماعلم مجيئه به ان ابالهب لايؤمن به ولايصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لايؤمن به وان يصدقه فى ان لايصدقه وانه مح لان اذعان الشخص بامر علم فى باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعنى ان الشخص اذ كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا التكذيبه فى الاخبار بانه لايصدقه فح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعنى الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز آه يعنى انه انما يجد فى نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذى حصل له ويجوز ان لايخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد فى نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورى لايتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادى فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لايقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه فى ان لايصدقه بان اذعان ماوجد فى نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه فى الاخبار

بانه لايصدقه فى شئ مماجاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شئ مماجاء به ومايكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلايتم كما لايخفى وهذا التقرير اختاره الشارح فى حواشى العضدى ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ماعلم مجيئه به ومعنى لايؤمن به رفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى فلا ينافيه التصديق فى هذا الاخبار تأمل وفى قوله والذى يحسم مادة الشبهة اشارة الى ماذكرنا من المناقشات قوله والذى يحسم مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالى فى حقه غير مستلزم للمح وانما المح هو التفصيلى ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بانه لايؤمن المستلزم للمح انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهوم وعلم الله تعالى واخباره للرسول لاينافى ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لايؤمن من قومك الا من قدامن الاية ولايخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لايتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لوصح هذا التقرير آه اى ماذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلى منع للملازمة وماذكره المحشى نقض اجمالى وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته بط لانه قد يتخلف الحكم عنه فى مادة مثل ابى لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه مح لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب فى كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لايؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية آه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لاشئ من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من

ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا فى ان ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب فى جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد آه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة مايوجب حصوله فهو مم وان اريد عدمه بعد مباشرة مايوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لاينافى كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لايمكن تركه بعد مباشرة مايوجب حصوله اعنى صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لاتقدر على دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لايتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ماذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق فى افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لانقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لايدل على ان لايكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا مدله من دليل قوله واولم يقتل لجاز ان يموت آه اذ على تقدير عدم القتل لاقطع

بوجود الاجل وعدمه فلاقطع بالموت ولابالحيوة قوله من غيرقطع
بامتداد العمر آه على ماذهب اليه جمهورالمعتزلة من انه لولم يقتل لعاش
الى امتداد امد هواجله ولاقطع بالموت بدل القتل على ماذهب اليه
ابوالهذيل منهم فانه قال لولم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لولم يمت
لكان القاتل قاطعا الاجل قدره الله تعالى فى علمه وهومح والجواب ان عدم
القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لايقتل وح لايثبت مح كذا
فى شرح المقاصد قوله اى لم يوصله اليه يعنى انه تعالى لما اقدرالقاتل
على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضميرالفاعل فى
لم يوصله راجع الى الله تعالى لاالى القاتل على مازعم الفاضل المحشى
حتى يرد عليه ماقاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة
الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثرالنسخ
ان الله تعالى قدقطع عليه الاجل وح لايوافق قوله فهم اى المعتزلة
والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه قوله وحاصل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه الحق من هذا التحرير بيان الفرق بين
مذهب جمهورالمعتزلة واهل السنة ودفع مايقال انه اذاكان الاجل زمان
بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان
الحيوة بان لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غيرتصور
خلاف فكان الخلاف لفظيا على مايراه الاستاد وكثيرمن المحققين وتقرير
الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لامخلص عنه
ولاتقدم ولاتأخر على مايشير اليه قوله تعالى اذاجاء اجلهم لايستاخرون
ساعة ولايستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك فى حق المقتول
ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذاقررالسؤال
والجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان
الحيوة فى علم الله تعالى لكنه لامطلقا بل ماعلمه وقدره بطريق القطع
وح يصلح محلا للخلاف لانه لايلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول تخلف

العلم عن المعلوم بجواز ان اعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذى لايمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لايستقدمون آه يعنى ان قوله لايستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لاعلى الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لايستأخرون عنه ولكل امة اجل لايستقدمون عليه هذا هو المشهور ولايخفى ان فائدة تقييد قوله لايستأخرون فقط بالشرط ح ضبرظ وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لايستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لايستقدمون عطف على قوله ولايستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ماقدره وعلمه مح او الجمع بينهما عدما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر فى نفى التوبة عنه فى قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الاية ولعل هذا ماذكر فى حواشى شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لايستأخرون ولايستقدمون لايستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولارطب ولايابس الا فى كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فارد على سوداء ولابيضاء فلايرد ماقال الفاضل المحشى انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لايستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ماهو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهى آه يعنى ان المعتزلة ادعوا الضرورة فى هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة فى بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها فى صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم فى ادعاء الضرورة وماذكره الفاضل المحشى من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وماذكره الشارح بقوله واحتجت آه مبنى على مذهب

الجمهور

الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشئ لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة فى تولد موت المقتول من فعل القاتل بل فى سائر المتولدات قال فى شرح المواقف قالوا انه لولم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه او لا القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى والخلاف الذى نقله بين ابى الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هو فى كونها مستندة الى العباد لا فى كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة فى كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن ابرش يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذى يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه فى المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه تعالى قد عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته يصير سببا للثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة لسبعين قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعنى ان المراد بان الطاعة تزيد فى العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمبرات التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة السابقة اه حاصل الخلاف ان الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى انه يموت فيه والناس فيه اجل واحد عند غير الكعبى الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبى انه متعدد احدهما القتل والثانى الموت

والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لايكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه قوله فيتناوله اه فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا قوله وقد يفسر اه اى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اه اى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به قوله وفيه اى فى جعلها رزقا بعد فانه لايقال للعارية فى العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل قوله ويوافقه آه اى يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لايوافقه لان مايتناوله لايمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال اه اى على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده قوله والا لخلا ى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيئ فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اه قوله فح يندفع بملاحظة الحيثية اى حين اذا كان المراد ماذكر يندفع بملاحظة الحيثية اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا فى اكله ما اورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رحمه الله عليه فيصدق عليهما اذا ايكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله وفى بعض الكتب اه قيل فى شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فح اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظ لعدم كونهما مملوكين قوله مع ان ظ قوله تعالى

وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لايتصور فى حقها املاك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لااملاك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم مالايمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملاك او بالمنتفع ذو العقل يرد مأكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول ح والا فلا يصح قولهم وذلك لايكون الاحلالا لان الدواب لايتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى المواقف اقول معنى قوله وذلك لايكون الاحلالا ان ذلك لايكون بالنسبة الى المكلف الاحلالا بقرينة ان النزاع فى رزق العبد لافى مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون مالايمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لامطلقا فلايلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى قوله اجيب عنه اه اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واستغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل اه اى على ما ذكرتم من انه يلزم ان لايكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بط لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لاحلالا ولاحراما فانه يلزم ان لايكون مرزوقا وهو بط بالاية المذكورة فاهو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول فى مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكورة على ما فى شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما فى المواقف فلا يرد كما لايخفى قوله

وايضا فيه فوات مقابلة ماله اذلامقابلة بين بيان طريق الحق و بين وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا وهو ظ مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود الخ وكذا الهداية مجاز عن الدعوة و بيان طريق الحق فى قوله تعالى و اما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لامعنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ماهو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشد و يسرنا لهم مقاصدها فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اى و يحتمل ان يكون الهدى فى الاية على معناه الحقيقى و يكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لادلالة لسابق الاية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلاحاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا الخ اى و يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف فى الهداية فبعضهم مهدى و بعضهم ليس كذلك و بيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به قوله وايضا يقال فى مقام المدح آه يعنى انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لامدح الا بحصول الهداية والبيان لايستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث و يلزم الاعتراضات الثلثة التى ذكره المحشى اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب

من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات
المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله ومايقال الخ اى مايقال ان البيان
وان لم يستلزم لحصول الهداية لا انه يفيد الاستعداد التام بحصولها
وهو فضيلة فى نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد
الحصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه
منعة يقتضى الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة قوله وفيه
بحث اى فيما يقال فى دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن
فى نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول
وهذه المقارنة لا تنافى كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها
فى حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال فى مقام المدح
فلان مهدى انه يقال فى مقام المدح الذى يقال فيه مهتدى
مهدى بمعنى انه لايفرق بين مهدى ومهتد فى المدح مع ان بيان الطريق
لايستلزم مساواته المهتدى فى المدح وح لاورود لهذا البحث قوله نعم
التمكن آه اى نعم يمكن ان يقال فى دفع مايقال ان الاستعداد والتمكن فى نفسه
عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما اوغير تام امر مبهم غير معين قدره حتى
يصلح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعنى
لايصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق
بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضى عدم حصول المطلوب اذ لامعنى
لطلب الحاصل فيلزم ان لايكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك
قوله ويرد على هذا اى على التمسك بالاية بانه ينافى التفسير بخلق الاهتدأ
ايضا ضرورة ان الاهتدأ حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضى عدم
حصوله فلابد من الصرف عن الظ والحمل على المجاز فهى مجازا ماعن
زيادة البيان على مايقول المعتزلة اوعن التثبيت والدوام عليها على ما
يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال آه اى
يمكن ان يقال فى دفع مايفهم من كلام الشارح من ان ماذكره المشايخ

مخالف ومنافٍ لما هو المشهور لان ما هو المتهور هو المعنى اللغوى او العرفى
وماذكره المشايخ هو المعنى الشرعى فلامنافات بينهما قوله اذ الاصلح آه
اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر جانب علم الله اولم يعتبر قوله فان قلت
بل الاصلح آه اى بل الانفع فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم
المقيم اى التمكين فيه لكونه اعلى المنزلتين قوله وان اعتبر جانب علم الله
تعالى يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب
علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان
ونعيم الجنان على ماذهب اليه معتزله بصرة واما اذا اعتبر فى الانفع جانب
علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلح فى حق
الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة اوسلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال
المذكور اجلى هذا واما ماذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب
الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلايرد عليه شئ مماذكره الشارح والمحشى
وقدمر فى صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة انما يكون
فى الافعال الاختيارية واذاكان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث
يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزم البخل والسفه والجهل الخ على ذاته تعالى
على ماقالوا يكون لازما لذاته تعالى ولايكون له تعالى اختيار فيه فلامعنى
للمنة فى مثل ذلك الفعل ولامعنى لطلبه اذلايمكن له تركه وانما قيد الاصلح
المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله
تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له
فان ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا انه مضر له اذلوكلف يحتمل ان يطغى
ويستكبر فيقع فى العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لايستوجبه آه
يعنى لانم ان ترك الاصلح يكون بخلا اوسفها لان كل مايفعله الكريم الحكيم
العليم بعواقب الامور لايكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح
بالنسبة الى العبد فلايكون بخلا وسفها بل له غاية لمصلحتهم واما الاصلح
الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله

وان

وان لا يفعله رعاية لمصلحة آخر قوله قيل عليه المعتزلة آه اى قيل عليه ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله المصلحة لايخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوز وا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ماقال الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفرلهم وتترك ماهو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لايكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لادلالة فى كلامه على انه آه يعنى ان كلام الزمخشرى لايدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة و وجوب عدم المغفرة عنهم لايدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصى واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشرى وهو قوله ان تغفرلهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفرلهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلايلزم جواز ترك الاصلح ولايلزم من ذلك ان يكون المغفرة فى نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع مح فى حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المح للمح ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلانم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذى هو ان تغفر الله لهم لاينافى كون ذلك الترك محالا فى نفسه فان مغفرة الكفار مح على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمح محال ولو سلم جميع ماذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لامع الزمخشرى قال الفاضل المحشى ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب

الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت
الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك
واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك
واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق العبد
فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه
ايضا ترددا على ما ذكره المحشي قوله وههنا بحث آه اي في الجواب الذي ذكره
الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء
الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه
وجهل يستحيل على الله فيجب على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه
لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله
اللهم الا ان يقال اه اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد
بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة
من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض
على الالام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم
بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني معنى وجوب
الشيء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين
اللذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم قوله
وجوابه انه اه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه
الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه
الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المح كون ترك ما يقتضيه
الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون
صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب
الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى
لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة

واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة
ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون فى تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها
وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن
والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصى
وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات
وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من
نفى الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اى ليسندون الفلاسفة
ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الاكمل فى الازل
قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام واكلها فعلمه الاول بكيفية الصواب
فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتأخرون
آه اى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا
المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز
ان يتركه فلا يكون شئ من طرفى الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل
الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما فى العاديات فانا
نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجيب
بان الوجوب آه اى اجيب عما قاله متأخرو المعتزلة بان الوجوب ح مجرد
تسميه اذ يكون ح محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة
وذلك ليس من الوجود فى شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح
قوله والعجب آه اى العجب من متأخر المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به
الشارع من افعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر والصراط والميزان
والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل
وهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
متحقق فى الافعال التى اخبر بها الشارع كما هو متحقق فى الامور التى

اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لايجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود فى كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل مافعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلى عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفى تقييد قوله ولا للعقاب بالاتفاق اشارة الى ماذكرنا من ان المعتزلة لايتفقون فى انه لامعنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيدنا بالامكان الظ من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهنى فى العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتى المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن ح لابد من الاستدلال عليه اذلا تم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهنى وانه كاف فى العمل بالظواهر على ماعرفت فى بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله فى الممتنعات العقلية الذهنية اى مايحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول مايقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما فى قول الشاعر شعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التأويل على راى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون فى العلم واما على راى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ماروى عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث

عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد فى الممتنعات العقلية
ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بانه
من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ماذكره صاحب الكشاف انه لما كان
الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك
ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقى صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على
السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا
كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى هو بخيل بل يداه مبسوطتان
اى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار
احراقهم بها العرض فى اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق
تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم
على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة آه يعنى وجه الاستدلال
بهذا الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة اه يعنى وجه الاستدلال
بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون
عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة فى كونه بعد الموت
لان الاية فى حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعنى به الا العذاب الذى
هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء آه
يعنى ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة
ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت
قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما قال المنكرون من ان ازمنة
الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلعلتها استعمل الفاء فتأويل لا داعى
اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى آه ذهب الصالحى من المعتزلة
وابن جوزى الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة
ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشى
قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه
السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى انقطع ماؤه عنه خوفا عن

يكون وقود جهنم حين ماسمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله
تعالى قادران يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتالمها
انتهى كلامه ولايخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا مايعاد فيه الروح
ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل مايدرك الالم واللذة فاذا خلق الله
فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لاجمادا ولذا قال
الشارح فى الجواب انه يجوزان يخلق الله فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا
من الحيوة قدر مايدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الما كول آه دفع
لماقيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزآؤه من بطونها
وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة
فى الجوف اوفى خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله
قالوا انا عيدت الوقت الاول آه اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه
لواعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم
مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث
وهذا قد وجد فى وقت الحدوث فيكون مبدأ والا اى وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض
المشخصة للشئ فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان
غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولا بان اعادة آه
هذا جواب باختيار الشق الثانى يعنى انا نختار انه لايعاد الوقت الاول قولك
لايكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لانم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه
اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى وجوده الخارجى ولانم ان الوقت من
المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى فان زيد الموجود فى هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها وماذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع
قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
فهو امر وهمى والتغاير الذى يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج والا اى وان كانت الوقت من المشخصات يلزم

تبدل

ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لايقال انما يلزم التبدل لوكان
كل وقت مع باقى المشخصات علة للتشخص مغاير لماسبقه وهو مم لم لايجوز ان
يكون كل وقت مع باقى المشخصات علة للتشخص كان حاصلا فى الوقت
السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل
جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت لاول
والشخص الحاصل فى الوقت الثانى هو الحاصل فى الاول بلا تفاوت قوله
لايقال يحتمل ان يراد آه يعنى انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل
المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده
بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات
فح لايلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت
الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند آه يعنى ان
هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعنى قوله والا يلزم تبدل
الاشخاص آه وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعنى لانم ان
الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون
وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة فى الوجود لان المعتبر فى الوجود
الخارجى مالايتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشئ
موجود فى الزمانى الثانى مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من
جملة معدات الوجود الحادث فلايكون من جملة مشخصاته فلايضر
عدمه فى الاعادة كما لايضر عدمه فى حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو
الموجود اه اى اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان
الوقت معاد ايضا ولانم انه لوكان معادا لزم ان يكون مبدأ لامعادا لان
المبدأ هو الموجود فى الوقت المبدأ وهو الذى لم يسبقه حدوث آخر
والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلايكون مبدأ
بل معادا فان كون الشئ مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق
بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق فى المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق

بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة لوقت حين البعث غير واقع فان
حشر جمع الاموات فى وقت واحد مع ان اوقات ابدائها متخالفة ولان
اعادة الوقت بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة
ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولايمكن الجواب بانه فى الحقيقة
تخلل العدم بين زمانى الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة
الجواب الثانى انا لانم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ
لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولايخفى انه لوقرر دليل امتناع اعادة
المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو مح اولايعاد فلااعادة للمعدوم
بعينه لم يتم الجواب الثانى قوله وقالوا ايضا الواعيد المعدوم آه اى قال
النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين
الشئ ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلاتفاوت
وتخلل العدم بين الشئ ونفسه مح لانه يستدعى طرفين متغايرين والالزم
تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلابد ان يكون الموجود بعد العدم غير
الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلايكون المعاد هو المبدأ بعينه
قوله واجيب بمنع الاستحالة آه اى لانم ان التخلل ههنا مح لان معنى التخلل
انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود فى زمان آخر ثم اتصف بالوجود فى
الزمان الثالث وهو فى الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمانى
الوجود ولااستحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المح
تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه
بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا
ليس كذلك فان الشئ يوجد مع نفسه فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه
بالعدم فى الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود فى الزمان الثالث
فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه فى زمان من الازمنة وهل
هذا الاكلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولايخفى ان هذا الجواب مبنى
على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة فى الوجود فلابد من اعادته

فلا

فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين آه اى وقد يجاب
بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل الممتنع
وهو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم
لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه فى الوقتين اى وقت الابداء
والاعادة بالعوارض الغير الداخلة فى شخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا
الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين
المتغايرين من وجه فان التشخص المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت
الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة والفرق بين هذا
الجواب والجواب السابق وان كان فى كليهما منع استحالة التخلل ان
حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين
مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين
الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب
غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظ
قوله وايضا لو تم ذلك آه جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ما ذكرتم من
ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لامتنع بقاء شخص
من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود
فى طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث آه اى فيما ذكر من
الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف بين التشخص
المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين
المشخصات ونفسها و بين ذات الشخص ونفسه واندفع ذلك الاختلاف
لزوم التخلل بين التشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود
ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص
ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما
فى الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين
والوقوع فى خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه

فى الشخص الباقى اعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفى الزمان وهو لايضر فى بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف آه رد على قوله وقد يجاب آه وقوله ثم لايخفى اه رد على قوله وايضا لوتم ذلك آه قوله ذهب بعضهم الى اعادة آه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف اظ قوله تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات والارض الا ماشاء الله قوله واجيب بان الهلاك آه وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولايتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك الكل اى للاجسام والاجزاء بخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما الا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسميه الدالة على الاستمرار وقال فى مشكات الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائما لا انه يصيرها لكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية لتى هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولايحصل منها الثمار والنبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فانه صريح فى ان المحشور هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ماقال المفسرون فى آية نزلت فى ابى بن خلف خاصم النبى واتاه بعظم قدرم وبلى ففتته بيده فقال يا محمد عم اترى الله يحى هذا بعد مارم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولوسلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية

للمأكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون
الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوى
كما ورد فى الحديث الصحيح قوله والفساد فى الوقوع لا فى الجواز
يعنى لا اعتبار للاحتمال العقلى لان الخصم فى مقام الاستدلال على
امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلى قوله لان العذاب للروح
المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه
على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين
او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة
عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر
لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن
المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له فى الهيئة
والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره
هيئة وتركيبا ولا تناسخ قوله وانت خبير بان دعوى آه يعنى ان ما يدعيه
المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بدله من دليل لم لا يجوز
ان يكون اجزاء الجلد الثانى غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه واهل المدعى
يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثانى للاول يستلزم التعذيب بلا معصية
وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشى نفى تعلق الالم
بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون فى الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه
انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو غلط الفساد اذ لا ألم فى الجلد الذى
لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح
فى كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الحلبى يرد عليه
ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق
لان المراد بالاجزاء فى كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ
هو ان يكون البدن الثانى مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون
بجلده مغايرا لجلده قوله والاصح انه غيره فانه فى الجنة الخ سواء كان

نهرا على مافى رواية او حوضا على مافى رواية اخرى قال البيضاوى روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض فى الموقف على ماروى من ان الصحابة قالوا يارسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض فى المحشر قال الامام الزاهدى فى تفسيره روى فى الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى به حيث يأتى النبى عليه السلام فاذا كان فى الموقف يأتى به فى الموقف واذا كان فى الجنة يأتى به فى الجنة فعلى هذا كونه فى الجنة لاينافى كونه فى الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهوان هذا الحديث يدل على ان لايشرب ماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثانى غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون التنعم لا لدفع الظمأ قوله ويجوز ان لايشرب به الامن قدر له الخ دفع توهم وهوان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لوشرب به يجب ان لايظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفى قوله الامن قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار قوله اولايعذب بالظمأ الخ اى من شرب منه وقدر له دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظ الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام عياذا بالله ولانم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله فوجهه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا فى الحوض ثم فى الميزان ثم فى الصراط وبان يطلب فى الصراط ثم فى الميزان ثم فى الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثانى اشارة الى ان الصراط اقوى

المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولا اجدر انتهى كلامه و بهذا
اندفع ماقال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا
لكن التركيب يأبى عنه اذلا يحسن ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف
المتأخر آخرا زمانيا فاطلبوا فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب
ان يقال ان لم تجدوا فى الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتأخر
ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب فى المتأخر للاشارة الى ان الطلب
فيه اقدم واجدر قوله والقول بان تلك الجنة اه يعنى ماقيل انه
كان بستانا فى ارض فلسطون كورة فى الشام اوقرية بالعراق او كان
بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم عليه السلام قوله
يردعليه انه الخ وايضا يجوزان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال
من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل
انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما فى قوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سئلتم قوله اى نخلقها لاجلهم
الخ توجيه للمعارضة يعنى ان اللام فى للذين للاجل والجعل تامة
بمعنى الخلق فالمعنى نخلقها الله فى المستقبل لاجل الذين لايريدون
علوا ولافسادا فلم تكن موجودة الان قوله فان قلت يحتمل
ان يجعل آه يعنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لوكان الجعل تامة واللام
للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين
مفعولا ثانيا له فيصير معنى الاية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم فى الزمان
المستقبل فغير الحاصل اى ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل
الجنة كائنة وحاصلة لهم لان نفس الجنة غير كائنة لهم الان فلا معارضة
وفى بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل
نجعلها كائنة لهم والمق واحد قوله قلت يمكن ان يقال آه يعنى
ان المنع فى غاية القوة لكن يمكن ان يقال فى دفعه ان المتبادر من جعل
الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن

فيهـا اولم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم فى الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكن من التمكين فيهـا الازم لوجود الجنة غير منفك عنه عـلى مايدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلايمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان و يكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال قوله واما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظ يعنى حمل الجعل فى الاية عـلى التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيهـا بالفعل غير لازم له بل يكون فيمـا سيجئ فعدول عن الظ المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لاجعل زيد متمكنـا فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال آه اى يرد على الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهمـا الان والمنكرين له اذ المرد بالشئ الموجود مطلقا سواء كان الان اوفى المستقبل ومعنى الاية كل مايوجد فى وقت من الاوقات يصيرهـا لكا بعد وجوده فيصح ان يقال لووجدتا لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعـالى كل شئ هالك الاوجهه لكن هلاكه بط لقوله تعـالى اكلها دائم فوجودها فى الاستقبال بط قوله لاالموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر اعنى الدنيـا حتى يكون ما يوجد فى الاخرة خارجـا عن عموم الاية قال الفـاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الاية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقـاء وهذا الاحتمـال كاف فى عـدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظ البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهوانمـا يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظ كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخـارجية ايضا فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنـار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلايتم الاستدلال قوله ومثل قوله تعـالى خالق كل شئ اه فان معنـاه كل مايوجد فى وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه

خالق الاشياء الموجودة فی وقت نزول الاية وعالم بها قوله يعنی ان المراد هو الدوام التجددی آه يعنی حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفی وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لاينافی طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام علی الدوام العرفی لا لحقيقی علی ما بينه المحشی لان الدوام المجمع عليه فی بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقی فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال فی شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ای الجنة والنار ولاانهما بحيث يبقيان علی العدم زمانا يعتد به كما فی دوام المأكول فانه علی التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول آه ای لك ان تقول فی الجواب ان المراد بالدوام المعنی الحقيقی وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فی قوله تعالی كل شیء اه هلاك الاشخاص ويجوزان لاينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنی علی ماذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لايطرء عليهما العدم ولو لحظة واما علی ماقيل من جريان العدم عليهما لحظة فلايتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح قوله ای المق منه واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذالم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخری قوله ان اريد به مطلق الكفر آه حاصله ان الانحصار فی التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا ای وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك فی وجوب الوجود او فی العبودية فيبقی انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلاينحصر فی التسعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر علی ماذكره الشارح فی شرح الكساف من انه لايروی خلاف فی كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه علی ماقطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان

يؤيد ما ذكرنا انه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى الشهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التى فى اللسان ومافى للسان الا تعلمها وتعليمها قوله هذا مخالف لظ قوله تعالى آه فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور ح اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وليس ذلك فى وسع البشر كذا فى شرح المقاصد قوله والتوجيه ماسيجئ اى توجيه الاية ماسيجئ فى الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماقيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ماوقع فى قرأة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ماتنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشى جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثانى ولايخفى ان كلا التوجيهين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الاية لاينافى بكونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث لايتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ماارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعله هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يفهم منه عده حلالا يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لايقال لااجماع مع مخالفة الحسن آه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولاكافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله لانا نقول آه يعنى ان

الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل فى مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل ان المراد اى قيل فى جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع سلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر فى اجماع لمة م عليه قوله وهو غلط اى ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان يعنى ان المراد الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة فى النهى واشعار الى انه لا ينبغى ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذ كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتى كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه يعنى ان كلمة من فى الاية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله والجواب ان المراد آه يعنى ان الاية متروكة الظ فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله وايضا آه جواب آخر يعنى ان الظ وان كان نفى العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظ والمراد عموم النفى بحمل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشئ مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع فى كفره وفى المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة سابق الاية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل اه يعنى ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائى آه يعنى ان المراد هم الكاملون فى الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة

فى كونهم فاسقين والالاى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصوراعلى من كفر بعد الايمان و ليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعنى انه مصروف عن الظ بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع فى كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوى وهو الستراى من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار فى عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفراى قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال آه يعنى ان تعريف المسند اليه سواء كان الجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما فى قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم فى العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعنى الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائى يعنى ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الاانه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة فى ذلك قوله وقس عليه نظائره يعنى ان المراد فى قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين الخزى الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائى مبالغة وكذا فى قوله تعالى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر اه اى انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الاية الدالة على ثبوته وانما عبر فى الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ماذكره فى شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق و ان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك فى لالوهية فهو المشرك و ان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة

فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لايثبت البارى فهو المعطل و ان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ماقيل اه اى اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ماقيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي اه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة و الجماعة وان قوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان و يجوز الشرع ان يحسن القبيح و يقبح الحسن وانما قلنا انه لايرد لان القائمين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة . قوله على انه يجوز ان يكون اه علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا القبح العقلي الذى هو استحقاق الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا لانم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لانطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى فى الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لايكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثانى فلانا لانم ان الكفر لكونها نهاية فى الجناية

لايحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بانه
قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد
سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لانم ان اعتقادا لابدي يوجب جزاء الابد
ولابد لانبانه من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لانم ايجابه جزاء الابد
فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلادليل في الحقيقة قوله قد يظن ان
الضمير آه اي قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الايات
والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الايات والاحاديث بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه
عدولا عن الظ بلادليل ممالايكاد يصح في قوله تعالى ان الله لايغفر ان
يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء اما انه لايصح تخصيصه بالكبائر
المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفي
عنه المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية
ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لايصح التخصيص بالكبائر
المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة
ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلايظهر لتعليقها بالمشية فائدة
واما انه لايصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع
فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية قوله والصحيح ان الضمير
للمغفرة آه اي ماظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان
الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة
الله العصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما
يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير
المقرونة بها ولايخصصون الاية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
حتى يرد انه لايصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر مادون الشرك من
الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من يشاء
وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فاقيل انه لافائدة في ارجاع

المضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لاطائل تحته فانه لاحاجة لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور الرحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الايات بها اولا تأمل فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان يقولوا آه جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الاية ولا نم ماذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء و يعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ماذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدوانى فى شرحه للعقايد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة و بعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافى قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا آه اى انما استطرد الشارح ذكر نفى الوجوب فى جواب استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا رد التمسك المعتزلة بهذه الايات الواردة فى وعيد العصاة فى وجوب عقاب العاصى والا فلا دليل له ههنا

لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الايات فى مقام نفى وقوع مغفرة العصاة قوله وقد كثرت النصوص آه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى هو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب آخر الخ يحتمل ان يكون معناه ان فى قوله وزعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف فى الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان فى هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم الجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله بل كذب منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم فى المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب فى كلامه تعالى وهو بط بالاجماع قوله اقول لعل مرادهم الخ اى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف فى الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبنى اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة فى الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب

على الصغيرة اى من غير قطع با لوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز فى عبارة المص هو الجواز الوقوعى بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع بيننا و بين المعتزلة لا الجواز العقلى فانهم متفقون فى ذلك على ماصرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعنى انا حكمنا با لجواز الوقوعى ولم نجزم بالقطع بالوقوع اوعدمه لان المسئلة شرعية لايستقل العقل با ثباتها وماوجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع اواللاوقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار يفعل مايشأ و يحكم مايريد انه يجوزان يغفر و يجوزان يوأخذ فلا يرد مايتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذلابد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التفقد فى دليل يعين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله وما ذكره الشارح من الادلة اه يريد ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لاقطع بالوقوع والثانى انه لاقطع بعدم الوقوع والادلة التى اوردها الشارح انما يثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثانى مع ان الخصم اعنى المعتزلة لاينكر الجزء الاول اذهو ايضا قائل بانه لاقطع بوقوع العقاب وانما تخالفنا فى الجزء الثانى حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح مايعنيه واشتغل بما لايعنيه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشى بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعنى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لاقطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذلو كان كذلك لذكر الله تعالى فى جنب الكفر فى قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به لكن لايدل على ان لاقطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون متى شاء الله تعالى فى حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال و المجازاة ولاشك

ان المجازاة غير واقعة علي كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصي اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو بط بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات للسيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ح ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فثبت بالاية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصي انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فح للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء الثانى من المدعى هذا ما وجدته فى تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله ابحاث منشاؤه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اى حاصل الجواب ان تكفير السيئات فى الاية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا فى السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الاية ى تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التى هى ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متعينة بل هى اما مقيدة بالمشية كما هو رأى اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولم لم يحمل الكبيرة الخ دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف

ويحمل

و يحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لولم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلادليل والثانى بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلافائدة لانه ح يكون المفهوم من الاية ان جواز مغفرة الصغائر انماهوعلى تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء هذا هوالتحقيق الحق الذى وجده الخاطر الكابل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذوالافهام مبناه ان قوله ولولم يحمل آه اثبات لحمل الكبائر على الكفر وهوغلط لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لايكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلى ولاحاجة الى الاثبات وسند منعه ماذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية محتملة واية الغفران المعارضة لها اعنى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان تعارضهما مم لان معنى الاية المحكمة انه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز ان يكون من شاالله المغفرة فى حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لاينافى المشية غاية مافى الباب ان يكون الاية المحتملة مبنيا للاية المحكمة قوله اى المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لانزاع فى وقوعه قوله لايقال ان مرتكب المكروه يعنى ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كمانص فى التلويح فى تعريف الفقه وفى بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه قوله لانم الملازمة اى لانم انه لواستحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهومرتكب المكروه لايكون جزاء الاعلى وهومرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل

التعذيب بالنار ولوسلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لا حرمان فيجوز ان يكون مشفوعا ولوسلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركها الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله وهي تعم الكبائر اي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر وما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ اي تدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الاية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم قوله لكن لا تدل على انها آه يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على

الحصر فيجوز ان تكون فى اهل الكبائر امر آخر واما فى الثانى فلان المراد
انه لايدل عليه دلالة تحقيقية لانه لايدل عليه دلالة لتراميه مبنية على
مذهب الخصم قوله ظ الاية ينفى اصل الشفاعة يعنى ان هذه الاية
ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفى الشفاعة
مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظ
وحملوا على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لايبقى حجة قوله
ثم انه يحتمل اه اى ثم ان الاية لاتدل على نفى الشفاعة ايضا على الاطلاق
لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون
معنى قوله تعالى ولايقبل منها شفاعة انها ان جائت النفس العاصية
فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل فى حقها
بوجه آخر بان يجئ الشفيع بشفاعته وماقيل ان هذا التوجيه خلاف الظ
بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلى وهو ظ
قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام
لسلب العموم لا لعموم السلب كذا فى شرح المقاصد قوله واعترض عليه بان
النفس آه يعنى انه لامعنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس فى قوله تعالى
لاتجزى نفس عن نفس آه نكرة فى سياق النفى عامة والضمير فى قوله منها
راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم فى الاشخاص
قوله ويمكن ان يجاب آه يعنى انما يلزم من عموم المرجع الذى هو النكرة عموم
الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لاضرورة فى
رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها
موضوعة للفرد المبهم ولذا لايعم فى الاثبات وعمومها بعد النفى عارض
عقلى ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز
ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعى فلا يلزم العموم
الا يرى انه اذا قيل لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه
ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع

الى نكرة واقعة فى سياق النفى وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعى من الاستخدام كما توهم الفاضل الچلپى لابد فى الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل النكرة ههنا فى المعنيين بل هى مستعملة فى كلا الموضعين فى معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفى كما نص عليه الشارح فى التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحى مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشى كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة فى التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا ياكل رأسا وليس بشئ لان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع الشخصى وهو لاينافى كونها عاما بحسب الوضع النوعى المجازى ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفى والوضع فى تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح فى التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه اى نعم لو قيل فى دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير فى سياق النفى كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد فى الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعنى عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد فى بيان ماقالت المعتزلة

فيان

فبيان الشارح غير تام وماقاله الفاضل المحشى من ان كلام الشارح مبنى
على ماهو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ماقال
فى شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك ح وهو ظ قوله
فتأمل لعل وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود فى النار عندهم
فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وماقيل من انه يجوز ان يكون
بتخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها
مايخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله
فيه منع ظ لجواز اه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله
عليه السلام يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا
تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على مامر قوله ومبنى هذا الاستدلال
على ان العمل اه لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى
الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات
كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الاية لانه غير
تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب
كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم
فيتم الاستدلال قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل اه يعنى
ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم
خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول
الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعنى
خلود جميع اهل الكبائر فى النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اى
لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب
الكبيرة وان كانا مخلدين فى النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا
الدليل الزامى اه اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح
العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم
قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا مح فى حقه تعالى لان الكل

ملكه وعلى وضع الشئ فى غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين
وكل ما وضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفى وجه حسنه
علينا ولايخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلاحاجة الى دفع الايراد السابق
الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون
بالتفاوت فى العذاب و الالم يكن مضرة خالصة قوله قالوا لولا
الخلوص اه اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار
الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الاخرة ومضارها
خالصتين عن الغير قوله فيمكن منعه اه اى يمكن منع قيد الخلوص
ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع فى دوام اهل الكبائر فى النار
وخلودهم ومنع الخلوص لايستلزم نفى الدوام لايقال منع الدوام موقوف
على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول
ذلك ممنوع لجواز ان لايخلق الله تعالى فى المعاقب العلم بذلك الانقطاع
فلا يحصل له فرح كذا فى شرح المواقف قوله لكن خلوده اه استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود
الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار فى النار قطعيا و وجه
الدفع ظ . قوله لايحتمل ان يكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل
فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد
و اما ما قيل من ان الايمان فى قوله تع انؤمن لك واتبعك الارذلون ظ
فى الايمان الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فيدفعه ان الايمان الشرعى
بعينه الايمان اللغوى قال فى شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة
او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون
مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة و يعدى بالباء لاعتبار معنى
الاقرار و الاعتراف معنى كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه
والاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه
فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما فى الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام

ويتعدى بالباء انه يعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ قوله اي يحصل فيه منسوبية الصدق اه يعنى ان لفظ النسبة مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل فى القلب كون الصدق منسوبا الى الجزء او المخبر و يعقل ثبوت الصدق له فى نفس الامر فانه من قبيل المعرفة لمقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن وانما لم يجعله من المصدر المبنى للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بخبرا ى لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى وان المعتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى اختلفوا فى انها هل هى داخلة فى التصور ام فى التصديق المنطقى فرضى الشارح انها داخلة فى التصور و يجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ولذا فسر رئيسهم فى الكتب الفارسية بكرويدن وفى العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ماهو فى العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار اوفرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى هذا مجمل الكلام وتفصيله فى شرح المقاصد قوله كالسوفسطائية فانه له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين آتيناهم

الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوابها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتوخرين وهوصدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا آه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامهٔ علائي دانستن دوگونه است يكي فهم كردن واندر يافتن وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه آه اي اذا كان التصديق عند ابن سينا هواللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه احدالامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين بط بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين آه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مم لانا لانم حصول اليقين بدون الاذعان ولانم ان للسوفسطائي ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عناداواستكبارا قوله بقي ههنا بحث وهوان المعنى الذي آه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل الظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتألف من المخيلات فلو لم يكن

التصديق المنطق عما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزآء وذلك ظ قوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد حيث قال انما الحق ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر عنه بكرويدن و راست دانستن وينافيه التوقف والتردد قوله ولذايكفى فى باب الايمان آه اي ولاجل ان المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن امر قطعى يكفى ذلك فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لايحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشى والحق انه امر يتناول الظنى والقطعى وقوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد مم نعم قد نص على ان الايمان تصديق خاص قداعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطق امرا يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته فى شرح المقاصد على مانقلناه صريح فى ان المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قداعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح فى التلويح فى باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى دانستن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ماصرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص فى المؤمن به وجعل التصديق المعتبر فى الايمان بعينه التصديق المنطق تأمل فانه من مزالق الاقدام واما ماذكره الفاضل المحشى من ان القول بان المعتبر فى الايمان هو اليقين محل نظر اذقد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لايخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه قوله اشارة الى ان الكفر آه

يعني ان ما ذكرههـنا مخالف لماذكره في شرح المقاصد فان قوله كان
اطلاق اسم الكافر ونجعله كافرا يشيركل منهما الى ان الكفر في شـل هذه
الصورة اى في الصورة التي يكون التصديق مقـرونا بشيء من امارات
التكذيب في الظ وفي حق اجراء احكام الدنيـا لافيما بينه وبين الله تعالى
وذكر في شرح المقـاصد وان ذلك التصديق غـير معتد به وانه بمنزلة
العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا البغض
والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب
فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقـال
ان المراد بقوله كان اطـلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله نجعـل
كافرا نجعله كافرا بينه وبين الله تعـالى ويؤيده ما في شرح المواقف
من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظ فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سـبيل
التعظيم واعتقـاد الالوهية بل سجد له وقلبـه مطمئن بالايمان لم يحكم
بكفره فيما بينه وبين الله تعـالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظ قوله
قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفـال المؤمنين
حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السـلام كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا منـاف لماذكره الشارح فيما بعـد
من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه مايضاده في حكم البـاقي
فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى
كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشـارح ان الشارع جعل المحقق
الغير البـاقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام
المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيـا وفي حكم
البـاقي لافيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله هذا مناف لمـا
عليه المتكلمون من ان النوم اه فيه بحث لان ماعليه المتكلمون هو ان النوم ضد
لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة

وعلى التقدير التسليم فاتحـاد محليهما تم على ماذهب اليه الاستـاذ و يدل
عليه قوله عليه السلام تنام عينى ولاينام قلبى فتأمل قوله والذى هو
اى فى حالة النوم والغفلة اه يعنى ان الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة
انما هو فى حصول ذلك التصديق فتلك الحال اى حال النوم والغفـلة
انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحـاصلة عند
العقل لاحال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لاينافى
ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك اه دفع
لما يتوهم من ظ قول الشارح والذهول انمـاهو عن حصوله من انه يدل
بظاهره على ان لاذهول عن حصول التصديق فى غيرحالة النوم والغفلة مع
انه ليس كذلك وانمـا المنتفى فى تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به
وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتـة
واماحال الحضور فليس الذهول لازمالها بل قد يذهل منها كما اذا كان
التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليـه فيكو ذاهلا عنه وقد
لايذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفـاضل
المحشى لكن الظ ان عدم الالتفات الى ما حضر فى القـلب لايسمى ذهولا
لا لغة ولاعرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح فى التلويح ان
الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث
يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح فى ان عدم الالتفات الى
الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك آه اى ولاجل ان
الشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه مايضاده فى حكم البـاقى يكفى
الاقرار مرة فى العمر لمن هو قادر عليـه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان
والكل لايتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة فى العمر كافيا فما
معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافى له
عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لايحتمله اصلا قوله على الامام اى
امام محلته وقريته و بلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه

والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا آه ذكر فى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار ح لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما فى الحديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان محل آه يعنى ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثانى انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثانى وهو انه التصديق لا سائر ما فى القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثانى ان الايمان فى اللغة التصديق ولم يعين فى الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوى لى سائر ما فى القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار و بيان مع ان من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين و فصل بعض التفصيل بحيث قال النبى عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد آه يعنى ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعى القلب ثم لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه اللغوى فيكون المفهوم

منها ان محل الايمان اللغوى القلب لا ان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعى قوله لا نزاع فى ان الايمان اه يعنى ان متعلق الايمان الشرعى خاص وهو ما جاء به النبى عليه السلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبى عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبى يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه يحتمل اه يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا الحديث للثانى قوله ولا يخفى انه انما يتم اه يعنى ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللسانى فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول فى الشرع عن معناه اللغوى الذى هو التصديق اللسانى ويرد عليه اى على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبى فيكون منقولا الى التصديق القلبى وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق اه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم

ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان الا ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ماذكره المحشي قوله يرد عليه انه ليس المعتبر اه يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه في العرف و اللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي و اللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق النبي عليه السلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ماقيل اه اي اذا قلنا معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي و اللغوي بطل ماقيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع الكرامية يعتبرونها و يجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ماقيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين للفظ الايمان اللفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا و يمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام اه تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان حق الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي يجري على

المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا اه تأييد لقوله نعم اه اى
قال الكرامية من اضمر الانكار وظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرطا لتحقق
اللفظ الدال على الذى وضع لفظ الايمان بازائه الا ان يستحق ذلك الشخص
الخلود فى النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى هو مق من اعتبار
دلالته واما قوله ومن اضمر الاذعان اه فذكره استطرادى لادخل له
فى التأييد المذكور قوله يسمى اى يطلق لفظ المؤمن اه اى ليس
المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله
اللغوى كما يفهم من ظ العبارة والا لزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل
المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق
القلبى كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة
عليهما اعنى الاثار اللازمة للغضب والفرح قوله وفى المواقف ان الاقرار
اه قال فى المواقف لانزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة ولانزاع
فى انه يترتب عليه احكام الايمان ظ وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى
ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعنى قوله فالتصديق امامعنى
هذا اللفظ اوهذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة فى الاقرار
قوله لايقال لعلهم يجعلون الخ هذا الاعتراض بعد ماصرح فى الحاشية
السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولاغير
وارد كما لايخفى اللهم الا ان يقال ان لايلاحظ ذلك قوله هذامذهب
الرقاشى اه فعند الرقاشى يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لايكون
الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب
بالاختيار قوله رد آخر على الكرامية آه يعنى ما ذكره الكرامية
من ان الايمان هو التصديق اللسانى مخالف لما انعقد عليه الاجماع
وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع قوله
لاعلى المص اه اى ليس ردا على المص ومتابعيه على ماتوهم من انه رد
على المص حيث جعل الاقرار جزأ من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد

على ايمان المصدق الذى لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رداعليه
لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما لايحتمل السقوط اصلاحتى يكون
مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح فى انه رد آخر
على الكرامية قوله كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة الخ فانه عطف
الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا
فى جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام
واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضى
فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه
قوله لان جزء الشرط اه تعليل لزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى
لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع التصديق
والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا
قوله لا يتصور فى غير عصر النبى عليه السلام لاختتام الوحى واتمام
الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب
كثرة متعلقاته اى امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن
بالايمان الاجمالى اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم
فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان
التفصيلى مترايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة
بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه تصديق
واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبى عليه السلام قوله
وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحى امور معدودة لا زيادة
ولا نقصان فى ذواتها قوله فليتأمل وجه التأمل ان التكثر بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمالى الى التفصيلى وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد
كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه
علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات
متكثرة بذواتها كما فى عصر النبى عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة

ازداد

ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان حاصله اه اي قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ قوله وقد يدفع بان اه اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يزداد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابي

عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية قوله
يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن
داخلة فى التصديق تكون داخلة فى التصور قوله قلت التصديق
الايمانى آه يعنى ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب
باختيارك الخ تفسير للصدق المعتبر فى الايمان وهو عنده نوع من التصديق
المطلق المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
فلا اشكال قوله وليس بمختار عند الشارح فان المختار عنده
ان التصديق الايمانى واللغوى والمطلق واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين
بدون الاذعان الذى هو امر اختيارى ثم والعلم ان كان اذعانا للنسبة
فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله فى شرح المقاصد قوله
يستلزم الاتحاد المط وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل
مسلم مؤمن قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد
مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد
القلبى فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالى
فى الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد
وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان
ترجمانه واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق
بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك
الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اى لم نجد فى قرية لوط اه يعنى
ان كلمة غير ليست صفة بل هى للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين
والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد فى قرية لوط احدا
من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد
الايمان والاسلام قوله وانما قلنا الخ اى انما قلنا ان التقدير كذلك
لئلا يلزم الكذب وليلايم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير

فاوجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فاوجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت فى تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فاوجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملايما لكلمة من فان الظ انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين وانبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ليلايم تعليل لبكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلايم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا فى اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلايم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين وزائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من فى الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلى ان كلمة من فى الاية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال فى اللباب وعندى عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدرهم فهى مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الاتى بان يقال ان الظ ان قوله من المسلمين صلة لقوله فاوجدنا آخر رعاية لفواصل الاى فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم

اعم اواخص لماصح لان الحكم انماهو باخراج المؤمنين على مايدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلامعنى لنفى وجدان سوى بيت واحد من الاعم اوالاخص اعنى المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلابدان يكونا متساويين فى الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء آه يعنى ان هذه الاية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لايفيد لان المط الاتحاد وصحة الاستثناء لايتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما فى قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الابعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء قوله يستدل بقوله آه اى قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لايكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام ماهو مغاير له بحسب المفهوم والالزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظ بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ مالايصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فح يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة مايصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلايثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعى فقد سهى فانك لاتحكم بسهو من يطلب الكلام ويسعاه لان مرادك ان من يبتغى مالايصدق عليه العلم الشرعى فهو ساه والكلام من العلم الشرعى وبالجملة ذم غير الاعم لايستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لايستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اى فيما ارسل آه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره اونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظ الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره اونواهيه اونقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى

اخبار الاستلزام اهماله فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهى
عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله وذا يستلزم التصديق آه
اى التصديق بالوهية تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا
واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار
كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم
تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم قوله فبينهما تغاير ط ى
اى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب
المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم
بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال آه حاصله
انا لا نسلم ان الاية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو
القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله فى نفس الامر لان دلالة
الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا امنا بان يقال
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان فى جواب الشارح صرف
لفظ اسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا
الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه ان تفسير اللفظ بدل
على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان
المناسب ان يقول آمنا وايضا لا نم صحة اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى
لامرهم بان يقولوا آمنا الا انهم كانوا قائلين بذلك على مايدل عليه قوله
تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب ح ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم
آمنا قوله معارضة فى المقدمة اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان
الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل قالت
الاعراب آه معارضة فى المط اعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة
الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله تعالى
قالت الاعراب آمنا الاية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان
دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله

عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح
هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما قام
الدليل على المقدمة المذكورة فالظ ان هذا منع لتلك المقدمة يعنى لانم ان
الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام اه قوله وقد يقال اذا اشترط
آه اى قد يقال فى جواب الاعتراض الثانى انه اذا اشترط فى الشهادة التى
هى جزء من الاسلام مواطأة القلب كما هو الظ يدل الحديث على ان
الاسلام لاينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط
فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما
عن الاخر نعم لو لم يشترط المواطأة فى الشهادة كما هو مذهب الكرامية
ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بط على مامر قوله وليس بشىء آه
اى مايقال ليس بشىء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على
ماصرح به الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم
مؤمن وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما يثبت استلزام الاسلام للايمان واما
استلزام الايمان له فلا لان التصديق لايستلزم الاعمال ويمكن ان يقال
ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فمما
لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه عدولا عن توجيه
الكلام يعنى فى هذا التوجيه عدول وعدول عن توجيه الكلام السابق
الذى هو التوجيه له اعنى قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان
الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ذلك
يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايع
فى كلامهم على مامر من قول الشارح فى بيان قوله لاهو ولا غير فعدمها
عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عدولا وعدولا عن الكلام السابق
قوله من الاجماع اى اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا
ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين
وهو المحكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله

الاستثناء

الاستثناء قوله انه المنجى والمروى آه يعنى ان المراد العبرة فى الايمان المنجى والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اى التى يترتب عليه الثواب وكذا فى الشقاوة المعتد بها انما هى بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقى وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر فى اجراء احكام لدنيويه قوله فلا يرد ما قيل آه اى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا يطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظ قوله اى ترجيح جانب آه يعنى ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك فى نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادى بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا فى نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمه المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين آه فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ماسبق آه يعنى ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن فى جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله والحق ان عبارة آه يعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان فى ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام آه لان سوق هذا المقام يقتضى ان يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا يفى بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا لانه رحمة باعتبار انهم آمنوا عن الخسف والمسخ

وهوظ قوله قيل لابد من قيد يوافقه آه يعنى لابدّ من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهوان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذى لايكون موافقاله كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتى ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحىّ بعد الموت يتكلم باختياره مايشاء واما فى الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذا لايتحقق الا فى ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلايكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدى آه يعنى ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولاشهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مرّ فى صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لايخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة قوله على انه امر اونهى آه اى امر ونهى يامر وينهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حوّا ايضا فلايرد ماقيل ان النبى عليه السلام على ماعرفت فى صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة لايستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولايكونا للتبليغ قوله لم لايكفى حوّا آه قيل فى دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفى الامة لنفى دارية تكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لامعنى للتكليف الا الامر والنهى وقد تحققا فى مادة ادم وحوّا فى الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهى عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله فيه

تأمل اى فى كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة
تأمل لانه قد امر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه فى التابوت
على مايدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك مايوحى وكذلك
امر ام عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على مايدل
عليه ماقبله وهو قوله تعالى فناديها اى جبريل ان لاتحزنى قد جعل ربك
تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبى بالكلام
المنظوم فى اليقظة يستلزم الوحى المستلزم للنبوة كما فى حق آدم عليه
السلام على مايدل عليه قوله تعالى واذقلنا يا ادم اسكن الاية فان هذا
وحى ظ مختص بالنبى عليه السلام لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه
الحيثية فى حقهما غير معلوم اما فى حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او فى المنام فان الايحاء يطلق فى اللغة على القاء المعنى فى الروح
فى اليقظة وعلى اسماع الكلام فى المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع
فى اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبى فى زمنه لانه كان فى زمنه
نبى واما فى حق ام عيسى فلانه يجوز ان لايكون الامر من الله تعالى اما
اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها اى فناديها من اسفل
مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل
نفسه لامن الله تعالى قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اى الحق
ان الامر بلا واسطة النبى مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير
لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته
من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر ادم كذلك لان حوا مشاركة فى ذلك
الامر والنهى مع ان الخطاب لادم فقط على مايدل عليه قوله واذقلنا
يا ادم اسكن الاية وبهذا اندفع ما اورده فى الاربعين لو كان ادم رسولا قبل
الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى ادم
وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة ادم لقوله ولا تقربا الاية والملائكة
رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لادم وحده واذ قال

حوا فى النهى من تغليب المخاطب على الغائب على مايدل عليه قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذى اشار بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه اه ومبنى الاستدلال الثانى وهو قد يستدل احدهما ماتواتر من احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه قوله ومار وى من ان عيسى عليه السلام اه يعنى مايورد من ان ماروى ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولايقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلايكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبى عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اى وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ قوله على انه اه اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد امع الكفار وعند نزول عيسى تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم باعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلف فى زمان النبى عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر رضى الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم

على مافى شرح التأويلات ولايشترط نسخ زمانه على ماقال بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما سمى بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ اما العقل فهو نور فى الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه اومساهلته بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فى زماننا وهو الذى لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد ع م ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا فى دينه لانه متعمد الكذب للتعصب فى الدين واما عدم الطعن فهو ان لايكون الراوى مجروحا فى روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوى بان عمل بخلافه بعد الرواية فيكون مجروحا ومن غيره فامامن الصحابى فيكون جرحا ان كان فيما لايحتمل الخطاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت اومنكر او مجروح لايكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل النصيحة لامن اهل العداوة والتعصب يكون

جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا فى كتب الاصول قوله اذ لجازاه يعنى لو جاز كذب النبى فى الاحكام التبليغية جوازا ووقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعى لان الجواز العقلى لا ينافى بدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه فى نفسه قوله وهكذا فى السهواه اى هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاد وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه فى جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضى اه اى قال القاضى الباقلانى انه يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة فى الاحكام التى تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافى جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم فى الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ اى فى الاحكام التبليغية كذبا كان اوغير كذب كسائر الذنوب والمعاصى قوله يرد عليه اه اى يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام فى انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله اذ اولى الاوقات بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيه بحث اه هذا وارد على وجهى الردوليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة اه كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف فى بعض الصور وفى بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا اننى معكما قوله اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم آه يعنى ان المراد بصرف الظ هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما فى قوله تعالى فى حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما آتيهما اى جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف

عن الظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه آخر اه اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظ ماعدا ترك الاولى بحمل العام على ماعدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه مافيه اى فيه من التكلف مافيه بان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لايكفى فى الاستدلال قوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه السلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولاشك ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبيا من آدم ايضا وهو الظ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين اه واما قوله عليه السلام لاتخيرونى على اخى موسى وماينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه بكونه افضل اومنعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لانفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل فى الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولايتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ قوله وقد يجاب عنه بان امر الاعلى اه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر اه بان الجن ايضا مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به فالضمير فى قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه تأمل ظ قوله فح يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى هذا الجواب

يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم
وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل دون الاشرف على الادنى
فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز
باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لاحاجة فيه الى تسميته ملكا
على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر
احدهما عن الاخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه
كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث
تفاوت لنظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى
المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى
فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد
ولا تفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد
ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها
من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى
وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى المتعدد
بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع الجهات فان اريد به
فى قوله كلها كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو
واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة
الوحدة فى صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه
كلام الله تعالى من غير تفاوت فى هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت
مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن فى اعلى
المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه فى اقصى مراتب الفصاحة
والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى فى قوله كلها كلام الله الكلام
النفسى فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلى القائم
بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى
لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فى نظم المقروء فى الكلام

اللفظى

اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل واحد من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في النظم المقرو قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المق بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثرة فائدة كذلك المق بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادي ليس فيه كثر فائدة ولذلك ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات اه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب بقوله اي التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرأن كلام واحد لا يتصور تفضيل فان معناه الظ كما ان القرأن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القرأة والكتابة التي هي من جملة من خصوصياته يكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القرأة والكتابة وذلك ظ وانما قال انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرأن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القرأة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالاحكام اللفظي الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريق اه يعني كون المعراج

من السماء الى العلى ايضا مشهورا لبس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد
من قوله ومن السماء الى الجنة اوالى العرش اوالى غير ذلك احادلان ماثبت
بطريق الاحاد هو خصوصية ماالية من الجنة اوالى العرش اوالى طرف
العالم لاالى مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقديجاب بان المراداى
قديجاب عن الاستدلال بالاية باناسلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام
لكن لانم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها
رؤية هزيمة الكفار فى غزوة بدر فانه عليه السلام رأى فى المنام هزيمة
الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى الجواب
عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤياانه سيدخل مكة
فانه رأها قبل دخوله فيها على ماقال الله تعالى صدق الله رسوله الرؤيا
بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل اه اى فى الجواب عن الاية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته
رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت
رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزأبهم كما فى قوله تعالى اين شركائى
فان المشركين كانوا يسمون مايعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء
ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزأ قوله والاولى
ان يجاب اه انما كان اولى لانه قدوقع فى بعض الروايات مافقد جسد
محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولايخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح
لايتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان
اولى ولانه لبس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظ المتبادر الى الفهم
هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لايخ عن اشكال قوله
وفيه نظر بل هى ستة يعم الارهاص اه لم يجعل السحر داخلا لانه لبس
من الخوارق على مامر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اماظاهر
عن المسلم اوالكافر والاول اما ان لايكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة
اويكون وح امامقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة اولاوح لايخ اماان يكون

ظاهراً من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج اولا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعني لانم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيهما لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولايخفى فساد ذلك قوله على ان زكريا اه بحث على قوله بل لو زكريا علم بذلك وحاصله انا لانم ذلك قولكم والا لماسئل بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع اه اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لانها انما تؤتى للوقف اوزيدت ما الكافة في آخرها لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية آه فانه اذا زيدت في آخر الالف او كف بما واضيف الى الجملة لايكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لايضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فمما وقع في اللباب لكن قال الشارح الرضي يدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وماقيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اي في بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق امر لاخر قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة آه اي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذ واذا كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل في بينا اذ لامانع يمنعه عن العمل ح فمعنى قولنا

فبينا نحن نرقبه آه انا نا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن في تيك الكلمتين اى كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صله المضاف اليه لايتقدم على المضاف لانهالم تعهد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر وكذلك ماهو بمنزلتهما في المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذ واذ عن معنى الظرفية والاصلح اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذ لان اذا واذ ح غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان من ظرف مكان لايضاف الى الجملة الاحيث اوظرفي زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لايكون لفعل واحد ظرفي الزمان والاحسن ماقال الشارح الرضى في بيان اعرابهما المحلي عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان له و بينا وبينما على انه ظرف زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رئي هذا رأى هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان اى مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدأن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه متدين آه حتى لو ادعى الرسالة لايظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر الكتاب آه اشارة الى دفع مايقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولادعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لاعلى سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق آه هذا دفع مايقال ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لانفي المساواة فلا يثبت افضليته

وحاصله

وحاصل الدفع انمثل هذا الكلام انما يقال فى العرف لاثبات الافضلية
وان كان المنطوق لايفى بذلك فانك اذا قلت لارجل افضل من زيد يفهم منه
اثبات افضلية زيد قطعا قوله يردعليه انه ان اريد بعد وت آه يعنى اذا
اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبى عليه السلام لم يفد
التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم وبعد
بعثه وان اريد زمان بعثة النبى يفيد منطوقه تفضيله على النبى فلابد من
تخصيص النبى صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سوآ اريد بعدموت
النبى اوبعدبعثته لايفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد
بقيده صريحا ومنطوقه ظ لاحاجة الى البيان قوله وكذا ادريس
والخضر والالياس آه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله
الى الارض واستقراره عليه قدثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه
شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اى اكثراهل السنة
والجماعة آه انما فسر السلف باكثراهل السنة لئلا ينافى قول الشارح
فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان قوله اذلايعلم الا
بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثيراسباب الثواب موجبا
لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب
غيره قوله واما كثرة الفضائل فمما يعلم آه هذا مخالف لما قال الامدى انه
قديراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة
لاوجود لها فى الاخر وامابزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير
مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد
منهم الاويمكن مشاركة غيره وبتقديرعدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولاسبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل
لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة امالزيادة
شرفها فى نفسها اولزيادة كميتها فلاجزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا
قوله والمشهوران ابابكر رضى الله عنه خطب آه يعنى ان ماذكره الشارح

من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابابكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهه هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وظن ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطرار امر الامامة لا يكون اصوب في بدايتها فرى التأخير اصوب به حتما قوله ويحتمل ان يراد آه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة اولا فبين جواب الشارح والمحشي فرق ظ فما ذكره الفاضل المحشي هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضي آه فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اي قوله لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا آه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام آه اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية

فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اى انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية اه حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات و لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات و بهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة على ماذكر اه يعنى ان العصمة على ماذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ماقرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع شئ فى غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعنى التعريف الذى ذكره الشارح ههنا تعريفه بالغاية واما تعريفها الحقيقى على ماذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى اه على ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة و الحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التى هى مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا والشارح بين فى شرح المقاصد المعنى الاول وفى هذا الشرح المعنى الثانى فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعنى على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص

من المعصية لانه التعدى على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما واعاقيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدى على نفسه كما فى وصف المؤدى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه اى قد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ماهو رأى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعنى ان هذ الاعتراض انما يرد لوكان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة و يؤيده مافى تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى لاينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذامال اليه الشارح قوله وهوامر آنى ابتدأزمانى بقاء هذا الدفع مايقال ان الاية انما تدل على نفى الوصول وهوامر آنى لابقاء له فيدل على نفى حصول عهد الامامة للظالمين ولايدل على نفى بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آنى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذاوصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الان ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الاية لايصل عهدى الظالمين ابتدأ و بقاء فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول اه يعنى حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى المصدرى للوصول امر آنى و الباقى انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مداول الفعل فلا تدل الاية الا على نفى وصول الامامة للفاسق ابتدأ قوله على ان صيغ الافعال اى على انا لوسلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال

موضوعة

موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الاية لايحدث وصول العهد الظالمين فلايدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة اه يعني ان اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتدأ لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعي غير تام اذ المط انه لايشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولايلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتدأ وقوله قالوا اه تأييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة اه مق المحشي دفع مايقال ان مباحث لامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لافكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله هومكيال مخصوص اه اى النصيف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لوانفق احدكم مثل احد ذهبا مابلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابى مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اى فاحبهم بحبي اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى المحبة والبأ في بحبي صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معانى البأء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصادق على ماقال الفاضل لفوات المعنى الذى ذكره المحشي بقوله بمعنى انها المحبة المتعلقة اه قوله والفروج على السروح الفروح جمع فرح والمراد ذوى الفرح اعني المرأ والسروح جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروح على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على مابين في الاصول قوله اعلم

ان اللفظ اذا ظهر المراد منه اه مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظ فى حل النكاح لانه قد علم الحل من اية اخرى اعنى قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ومثال الخفى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفى فى النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظ من وجه حتى لايفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظ فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا لان الربوا فى اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم فى غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا فى التوضيح

قوله ولم يكن المستحل اه يعنى ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما ان لايكون مؤلا اصلا او يكون مؤلا ولكن فى ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر قوله فتأويل الفلاسفة اه اى اذا كان اسم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤلا فى غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لايدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل فى ضروريات الدين لايدفع الكفر قوله هذا فى غير الاجماع آه يعنى كون استحلال

المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو فى غير الاجماع القطعى من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعى ففيه خلاف قال الشارح فى التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره قوله اى على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلى مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما امن او يأس قوله معنى هذه القاعدة آه دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو فى المسائل الاجتهادية لا فى الضروريات الدين لان منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة آه المق دفع ماذكره الشارح قياسا فى قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وامثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعرى وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى فى المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم فى تلك القاعدة وقالوا نكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اى اطلاعه آه يعنى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا آه اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظ من المس وهو الملامسة قوله رئى فعيل من رأى يرئى رأيا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا

من الجن قوله وتابعة اسم لفريق من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اى سفل الى الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى و بمعناه اذ هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثنى عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سن الوحى، قوله ثم يرادون اى يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه قوله فقال داوود عليه السلام القضاء ما قضيته ومن هذا يعلم ان حكم دوود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل آه يعنى لا نم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داوود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك قوله عبر هذا اوفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا تيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فبنى على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع آه يعنى الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو فى غير الاجتهاديات والبحث فى غير الاجتهاديات الثابت حكمها بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المط لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس آه على انا لا نم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت الحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه آه يعنى ان [illegible] لا تفرقة فى العمومات الوارة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعى ان الحق فى الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو اتفقت التفرقة بين الاشخاص فيها

وان اريد انه لاتفرقة فى العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا اوغيره فمم بل هواول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح فى التلويح والاصوب ان يقال لوكان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلزم تقليد مجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شىء منهما وايضا اذا تغيرا جتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيد ان آه يعنى ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكه لاسائر الرسل لكنهما يفيد ان تفضيلا بناء على انه لاقائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لايفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص آه يعنى ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور فى الاية بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء و يكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الللائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولايفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لايثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مق الشارح رح ان الاية على عمومها باق و يخص ال ابراهيم وال عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل المد ىحة فلايرد الاعتراض الذى اورده المحشى قوله لكن الثانى اولى يعنى تخصيص العالمين اولى من تخصيص ال عمران وال ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها فى حديث ابن عباس رضى الله عنه ان احسن الاعمال

احرزها اى امتنها واقواها كذا فى الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد آه لايخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعنى اتقياء المؤمنين فيتم الدليل على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده فى هذا الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان فى كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا خير الانام وعلى اله واصحابه الكرام

الحمد لمن تيسر الابتداء والتمكين والشكر لمن وفق الاختتام والتهيين لطبع تعليقات الفاضل المتين والكامل المفيد لما هو الصواب واليقين عبد الحكيم بن شمس الملة والدين المشهور بسيلكوتى بين الناظرين على الحاشية الدقيقة للمتفكرين للمولى الخيالى اللامع كالنور المبين على شرح العقائد لسعد الملة والدين على المتن النسفية النفيسة فى احكام الدين بعون مالك الملك والعباد ومنه المبداء واليه المعاد لاضعف الخلائق والعباد المفتقر الى مغفرة ربه يوم التناد السيد عبد الرحيم المحب جعل الله فعله موافقا لما يرضاه ويحب فى محمية السلطنة العلية حفظها الله تعالى من الفتن والبلية فى اوائل شهر رجب الاصم ابتدائه وفى اوائل رمضان المعظم اختتامه من سنة خمس وثلثين ومأتين والف بعد هجرة النبى الامين عليه صلوات الله المعين وعلى اله واصحابه المهتدين سيما على الخلفاء الراشدين